Edición Declarada de Interés Cultural

Enrique
DUSSEL

Hipótesis para el Estudio de Latino América en la Historia Universal

Obras Selectas de Enrique Dussel

1. *En búsqueda del sentido.* (2012)
2. *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal.*
3. *Lecciones de Antropología filosófica* y *Para una de-strucción de la historia de la ética.* (1972)
4. *El humanismo semita* (1972) y *El humanismo helénico.* (1974)
5. *El dualismo en la antropología de la cristiandad.* (1974)
6. *América Latina. Dependencia y Liberación.* (1973)
7. *Método para una Filosofía de la Liberación.* (1974)
8. *Para una ética de la liberación latinoamericana.* (1973-1979: 3 vols.)
9. *Lecciones de Filosofía de la Liberación.* (1977)
10. *Hacia una estética de la liberación.* (1977)
11. *Filosofía de la Liberación.* (1977)
12. *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación.* (1977-1980)
13. *Filosofía de la cultura y Transmodernidad.* (1964-1998)
14. *Historia de la filosofía y la Filosofía de la Liberación.* (1982-1990)
15. *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse.* (1985)
16. *Hacia un Marx Desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 1861-1863.* (1988)
17. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de «El Capital».* (1990)
18. *Las metáforas teológicas de Marx.* (1994)
19. *Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor y Vattimo ante la Ética de la Liberación.* (1994)
20. *K.-O. Appel – E. Dussel. Ética del Discurso y Ética de la Liberación.* (1998)
21. *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión.* (1998: 2 vols.)
22. *Hacia una Filosofía Política Crítica.* (2001)
23. *Para una Política de la Liberación.* (2007)

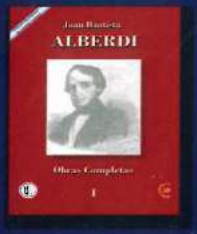
"En búsqueda del sentido"

"Enrique Dussel en Kadmandú, Nepal"

Este volumen edita por primera vez el curso dictado por Enrique Dussel (1934-) en el segundo semestre del año 1966 en la cátedra de Historia de la Cultura, de la Universidad Nacional del Noredeste (Resistencia, Argentina). Se trata del primer curso universitario del autor de retorno a América Latina (después de diez años de estadía en Europa y el Medio Oriente), en donde desplegó la primera visión de conjunto de su interpretación del lugar de América Latina en la Historia Mundial, que estará debajo de sus puntos de vista posteriores del mismo fenómeno que, sin embargo, irá corrigiendo en muchos aspectos todavía parcialmente eurocéntricos y sin suficiente conexión en la historia sincrónica de las totalidades culturales. De todas maneras se bosquejaba el *locus enuntiationis* (lugar de enunciación) del discurso filosófico de liberación y descolonial posterior.

EDITORIAL DOCENCIA
BUENOS AIRES

Algunas Obras de la Editorial Docencia



Juan Bautista Alberdi "Obras Completas"

Alejandro Korn "Obras Completas"

Manuel Ugarte "Escritos Políticos"

Obras Selectas 2

Enrique
DUSSEL

Hipótesis para el Estudio de Latinoamérica en la Historia Universal

Esta Edición ha sido auspiciada y declarada de interés cultural por la SECRETARÍA DE CULTURA DE LA NACIÓN (R.S.C. Nº 3151/11)

Ilustración de Tapa

Figuras de la Isla de Pascua y mapa de las rutas desde Oceanía a América

Enrique
DUSSEL

Hipótesis para el Estudio de Latino América en la Historia Universal

EDITORIAL DOCENCIA
BUENOS AIRES · ARGENTINA

Dussel, Enrique
Hipótesis para el estudio de Latino América en la Historia Universal. Obras Selectas II. 1ª ed. - Buenos Aires : Docencia, 2012.
416 p. ; 20x14 cm.

ISBN 978-987-506-342-6

1. Filosofía. 2. Estudios Literarios. I. Título.
CDD 190

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723
Reservados todos los derechos
Copyright© 2012 By Editorial Docencia

Agüero 2260 (1425) Buenos Aires Tel.: 4805-8333 / 8434
Web: http://www.hernandarias.edu.ar

Índice

Presentación a esta primera edición. **11**

Palabras preliminares. **15**

Introducción General. **17**

§ 1. Punto de partida: Latino América en la Historia Universal, 17.

Capítulo 1. **Metodología** **33**

§ 2. La civilización como sistema de instrumentos, 34. § 3. La cultura como ethos, *43. § 4. El núcleo mítico-ontológico, 52. § 5. Hipótesis principales de investigación, 62.*

Capítulo 2. **Interpretación de la Historia Universal y el lugar que ocupa en ella Latino América.** **77**

§ 6. El antihistoricismo griego del eterno retorno, 78. § 7. La historicidad de la existencia del semita, 89. § 8. Las interpretaciones europeas de la Historia Universal, 110. § 9. Otras interpretaciones, 120. §10. Latinoamérica vista desde Latinoamérica, 132.

Conclusiones de la Introducción General. **134**

§ 11. La Historia Universal como pre- y proto-historia de la Historia Latinoamericana, 134.

Primera Parte

La Pre-Historia Latinoamericana en la Historia Universal

§12. El origen del hombre como especie zoológica y su llegada a América, 141. §13. El origen del hombre como ser cultural. Génesis de las civilizaciones neolíticas, 151.

Capítulo 3. **Los centros primarios de alta cultura. Predominio continental de círculos independientes.** **161**

§14. La Mesopotamia, 161. §15. El Egipto, 171. §16. El Indo pre-ario, 181. §17. La China, 184. §18. Los más primitivos pueblos de América, 195. §19. El área mayo-azteca, 205. §20. El área de los chibchas e incas, 219.

Capítulo 4. **Las zonas de contacto interculturalar.** **233**

§21. El Mediterráneo oriental. La civilización egea, 233. §22. Los centros emigratorios del Asia Central, 241. §23. El Pacífico de los Polinesios y Amerindios, 252.

Conclusiones. **264**

§ 24. La Historia Universal como pre- y proto-historia de la Historia Latinoamericana, 264.

Segunda Parte

La Proto-Historia Latinoamericana

Capítulo 5. **Las invasiones indoeuropeas y la constitución de culturas dualistas al Nivel Mítico-Ontológico.** **275**

§25. Los Indoeuropeos, 275. §26. Los primeros indoeuropeos. Los Hititas, 283.§27. La India post-aria, 290. §28. El Irán, 302. §29. Los Helénicos, 311. §30. La civilización romana, 322.

Capítulo 6. **Las invasiones semitas. Constituciones de civilizaciones secundarias y culturales originales**. **333**

§31. Babilónicos, Asirios, Fenicios y Hebreos, 334. §32. El judeo-cristianismo, 346. §33. Agonía de una cultura y continuidad de la civilización, 356. §34. La cultura bizantina, 366. §35. La civilización rusa, 375. §36. La cultura islámica, 385.

Conclusiones. **401**

§37. Significación del judeo-cristianismo para la cultura latinoamericana, 401.

Apéndice de Mapas. **415**

Presentación a esta primera edición

Este libro permaneció inédito por más de cuarenta y cinco años. Lo escribí en el segundo semestre del año 1966 en el curso de Historia de la Cultura de la Universidad Nacional del Nordeste (Resistencia, Argentina). Por invitación del profesor Gonzalo Casas acepté dictar este curso después de haber presentado el texto de mi segunda tesis doctoral, ésta vez en La Sorbonne (París), esperando defenderla al comienzo del 1967. Significó el final de quince años de estudios (desde el comienzo de mi Licenciatura en filosofía en Mendoza en 1952, de mi estancia de Doctorado en Filosofía en Madrid desde 1957, en Israel desde 1959 como obrero de la construcción en Nazaret entre palestinos, y de mi retorno a Europa, a Francia y Alemania desde 1961). Volvía a América Latina, a Argentina, después de diez años de ausencia, cruzando el Atlántico por segunda vez en barco desde el puerto del Havre a Buenos Aires, como canta el tango: «Volver con frente marchita...» (aunque con treinta y tres años no estaba tan «marchita»). Era una experiencia apasionante, abrumadora por la responsabilidad, llena de esperanza y de proyectos. El Chaco argentino, el norte de mi patria, me era desconocido. Fue una aventura inenarrable; habiendo dejado a mi esposa con nuestro hijito de dos años y mi hijita recién nacida, en el mes de julio (verano en Europa e invierno en Argentina).

Este libro fue un texto que escribí íntegramente de un tirón en cuatro meses (de agosto a diciembre del 66), impreso a mimeógrafo para los alumnos que participaron en el curso universitario.[1]

Se trataba de aclararme a mí mismo, y a ellos, del *lugar* geopolítico que ocupaba América Latina en la historia mundial (que denominé en ese momento como *universal*). Acumulé y expu-

1. Véase en mi página electrónica el texto originario (www.enriquedussel.com).

se un gran número de intuiciones y datos que tenía conciencia me servirían en el futuro. Y así fue, ya que durante cuarenta años pude siempre remitirme a este curso para recordar nombres, fechas, acontecimientos, relaciones interculturales. Sin embargo, quedó trunco. En realidad fue sólo la primera parte de una historia. Faltaban todos los acontecimientos de la historia mundial y latinoamericana reciente, desde el comienzo de la invasión a América por los europeos (el 1492). Esa historia, sin embargo, la narraré de distintas maneras muchas veces en los años que siguieron a este curso. Además, ya había enviado a la imprenta una *Hipótesis para la historia de la iglesia en América Latina* (que en el año siguiente de 1967 recogería en Barcelona como mi primer libro impreso al volver de nuevo a América, ya con toda la familia, de Génova a Buenos Aires, después de la defensa de mi tesis en La Sorbonne) donde me ocupaba de los últimos cinco siglos de la historia latinoamericana.[1]

Como se trataba de mi primera incursión extensa en el tema hubo limitaciones inevitables en la exposición. Pensaba, en esa época, que la primera conexión entre las grandes culturas se había dado a finales del siglo XV gracias al descubrimiento de América. Con el tiempo deberé ir ampliando la interpretación,[2] hasta llegar muy recientemente a la inclusión muy especial de la China en una revisión de mi compresión de la historia universal. De todas maneras, algunas intuiciones primeras se confirmarán definitivamente.

En primer lugar, las seis columnas culturales de la historia mundial seguirán incólumes. La importancia del Gobi y las estepas y desiertos al norte del Tibet serán claves para explicar los movimientos de los pueblos en el gran continente asiático-afro-medite-

1. La más reciente reconstrucción de esta historia la he efectuado en el vol. 1 de mi *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, Editorial Trotta, Madrid, 2007; en traducción inglesa *Politics of Liberation*, SCM Press, London, 2011.

2. Véase mi trabajo «Transmodernidad e inculturalidad», donde indico las sucesivas transformaciones de mi visión de la historia mundial, que va poco a poco evadiéndose del eurocentrismo originario de mi formación filosófica e histórica.

rráneo. El Pacífico será igualmente el gran «puente» cultural de la protohistoria del continente latino americano. El movimiento neolítico será del Oeste hacia el Este, negando rotundamente la visión hegeliana y romántica de la «Antigüedad», invención ideológica romántica que gracias a Walter Benjamin me ha llevado a descubrir la «manipulación» de la historia en tres Edades: la Antigüedad, la Edad Media y la Modernidad (eurocentrismo ya definitivamente superado en mi visión actual de la historia mundial). En este curso que ahora se edita dejé bien expuestas las razones para superar esa periodización encubridora de la historia, y muy especialmente de la de Latino América.

La Ilustración negó la importancia del Sur de Europa (Grecia, Roma, España y Portugal), y con ello no sólo ocultó a España sino también a Latino América. Como indicaba Leopoldo Zea «¡América Latina desapareció de la historia!». Se trataba en este primer curso como profesor universitario de describir América Latina en la historia mundial. Era necesario descubrir su *lugar* (que será el *locus enuntiationis* de la filosofía latinoamericana, de la *filosofía de la liberación* que descubriríamos pocos años después). Por ello era la *primera tarea*: desplegar el *horizonte de interpretación* no sólo de la historia como tal, sino de todas las ciencias humanas, de toda la filosofía futura que intentara pensar la realidad, *nuestra* realidad. Creo que el curso cumplió su función, me y nos situó claramente *en* una historia mundial, no en la fraguada ideológicamente por el eurocentrismo (en el que se situaban sin saberlo todos los filósofos modernos europeos y norteamericanos, y mis maestros argentinos, latinoamericanos y europeos), sino dentro de una historia mundial de la que teníamos ahora la «batuta» (como el director de orquesta) en la organización de los materiales. Si los románticos «inventaron la Antigüedad» —como expresa Novalis, citado por Walter Benjamín—, ahora nosotros «inventaremos» la *nueva interpretación* de la historia para conocer nuestro lugar en ella por primera vez.

La primera historia de nuestra América, la de nuestros pueblos amerindios no debe estudiársela como *contexto* del «descubrimiento» de América por Cristóbal Colón. En primer lugar, tiene que exponerse el tema en el sentido de mostrar que el movimiento de

pueblos que emigran a América por Bering se desarrolla desde el oriente extremo del Extremo Oriente; es decir, que la historia del Neolítico va del Oeste hacia el Este, y tiene al Pacífico por centro. Y, en segundo lugar, debe interpretarse a Cristóbal Colón (cuestión que no entra en el material narrado en este libro) no como el «descubridor» de América, sino como el comienzo de la «invasión» de nuestro continente.[1]

Este libro, entonces, debe leérselo como un primer paso en el largo camino de la reinterpretación no eurocéntrica de nuestra historia latino americana.

Prof. Dr. Enrique Dussel
Profesor Emérito, Departamento de Filosofía, 2012
(Universidad Autónoma Metropolitana, México)

1. He expuesto el tema en mi obra *El encubrimiento del Otro*, Editorial Éxodo, Madrid, 1968 (traducción inglesa *The invention of the Americas*, Continuum, New York, 1995). Véase ambos textos en la página ya indicada www.enriquedussel.com.

Palabras preliminares

Estas páginas son el fruto de un diálogo que durante el segundo semestre de 1966 tuvimos entre los que participamos en el trabajo común de la cátedra de *Historia de la Cultura*. Hemos creído que lo que allí discutimos sería útil para otros alumnos, y, por ello, bien que conociendo los límites, lo proponemos a su consideración.

El punto de partida de nuestras meditaciones es el siguiente: *como latinoamericanos* —ya que nos ha tocado nacer en este grupo geográfico-cultural de la humanidad presente— *debemos comprender, debemos saber situarnos en ese hecho cada vez más próximo y autoevolutivo, que se denomina la Historia Universal.*

El «mundo de la vida cotidiana»[1] está enmarcado necesariamente en ciertos condicionamientos socio-históricos que el hombre de la calle —y aún el científico positivo— recibe y «vive» ingenuamente. Es decir, las estructuras más profundas de su conciencia concreta, de su existencia cotidiana y presente no son nunca objeto de su saber, de una investigación científica. Se admiten elementos culturales que no se ha criticado, y que espontáneamente se utilizan, ejercen y no se cuestionan.

Y, sin embargo, dichos elementos culturales, dichas estructuras cuasi *a priori* comunitarias e históricas,[2] pueden ser analizadas, y

---

1. Sobre la noción de *Lebenswelt* —tan usada por Husserl, después de leer *Ser y tiempo* de Heidegger—, véase el trabajo de Huber Hohl, *Lebenswelt und Geschichte*, K.Alber, Muenchen, 1962, e igualmente la reciente obra de Janssen, *Geschichte und Lebenswelt*.

2. Todas las reflexiones de W. Dilthey tienden a determinar esta situación «histórica y societaria» del ser humano («Die Erkenntnis einzelnen Systems vollzieht sich in einem Zusammenhang methodischer Operationen, welche durch die Stellung desselben innerhalb der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit bedint ist...» (en *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, I, xii, *Gesammelte Schriften*, I, p.58).

en ese momento la existencia se transforma, se modifica radicalmente, de una manera «conciencia de algo» se trasciende a una «conciencia de la conciencia» misma, a una autoconciencia. Es decir, de un mero vivir ingenuamente se pasa a un vivir críticamente, a una autoevolución adulta.

Prof. Dr. Enrique Dussel
Resistencia, 24 de diciembre de 1966

Introducción General

Latino América en la Historia Universal

Conocemos «algo» cuando hemos comprendido su contenido intencional. «Comprender» significa justamente abarcar lo conocido; pero para «abarcar» es necesario todavía previamente enmarcar lo que pretendemos conocer dentro de ciertos límites, es decir, debemos delimitarlo. Por ello, el horizonte dentro del cual un ser queda definido es ya un elemento constitutivo de su entidad noética.

§ 1. Punto de partida: Latino América en la Historia Universal[1]

Esta «delimitación» del contenido intencional es doble; por una parte *objetiva*, ya que ese «algo» se sitúa dentro de ciertas condiciones que lo fijan concretamente, impidiéndole una absoluta universalidad, es decir, es un *tal* ente. Pero, sobre todo, el contenido de un ser está subjetiva o intencionalmente limitado dentro del *mundo* del que lo conoce. El *mundo* del sujeto cognoscente varía según las posibilidades que cada uno haya tenido de abarcar más y mayores horizontes, es decir, según la concreta posición que haya permitido a este hombre *abrir* su mundo, desquiciarlo, sacarlo de su limitación cotidiana, normal, habitual. En la medida en que el *mundo* de alguien permanece en continua disposición de crecimiento, de desbordar los límites, la finitud ambiente, las fronteras ya constituidas, en esa medida, ese sujeto realiza una tarea de más profunda y real comprensión de aquello que se encuentra teniendo un *sentido* en su mundo; de otro modo: todo recobra un sentido original, universal, entitativo.

Lo dicho puede aplicarse al ser en general, pero, de una manera aún más adecuada, al *ser histórico*. La temporalidad de lo cósmi-

1. Este parágrafo ha aparecido en la *Revista de Occidente* 25 (1965), pp. 85-95.

co adquiere en el hombre la particular connotación de *historicidad*. Ónticamente, dicha historicidad no puede dejar de tener relación con la conciencia que de dicha historicidad se tenga, pues, del mero transcurrir en el tiempo es historia, sólo y ante una conciencia que juzga dicha temporalidad, al nivel de la autoconciencia o conciencia-de-sí-mismo (*Selbstbewusstsein*), que constituye la temporalidad en historicidad. Y por cuanto la «comprensión» es de-finición o delimitación, el conocimiento histórico —sea científico o vulgar—, posee una estructura que le es propia, que le constituye, que lo articula. Dicha estructura es la *periodificación*. El acontecer objetivo histórico es continuo, pero en su misma «continuidad» es ininteligible. El entendimiento necesita discernir diversos momentos y descubrir en ellos contenidos intencionales. Es decir, se realiza una cierta «dis-continuidad» por medio de la división del movimiento histórico en diversas eras, épocas, etapas (*Gestalt*). Cada uno de esos momentos tiene límites que son siempre, en la ciencia histórica, un tanto artificiales. Pero es más, el mero hecho de la elección de tal o cual frontera o límite define ya, en cierto modo, el momento que se delimita, es decir, su contenido mismo.

En los estados modernos, la Historia se ha transformado en el medio privilegiado de formar y conformar la conciencia nacional. Los gobiernos, las *élites*, dirigentes, tienen especial empeño en educar al pueblo según su modo de ver la Historia. Esta se transforma en el instrumento político que llega hasta la propia conciencia cultural de la masa —y aún de la «Inteligencia». Los que poseen el poder, entonces, tienen especial cuidado de que la periodificación del acontecer histórico nacional sea realizada de tal grado que justifique el ejercicio del gobierno por el grupo presente como un cierto clímax o plenitud de un período que ellos realizan, conservan o pretenden cambiar.

La Historia es «conciencializada» —hecha presente de manera efectiva en una conciencia—, dentro de los cauces de la periodificación. El primer límite del horizonte de la Historia de un pueblo es, evidentemente, el *punto de partida*, o el origen de todos los acontecimientos o circunstancias de donde, en la visión

de la que estudia la historia, debe partirse para comprender lo que vendrá «después».

Así, la historia de un movimiento revolucionario negará la continuidad de la tradición para exaltar su discontinuidad, y tomará como modelo otros movimientos revolucionarios que *negaron* las antitesis superadas —al menos para el revolucionario.

Por el contrario, los grupos tradicionalistas resaltarán la continuidad, y situarán el punto de partida allí donde la *Gestalt* (momento histórico) de la cual son beneficiarios y protectores, fue constituida —tiempos heroicos y épicos, en los que las *élites* crearon una estructura que, en el presente, los elementos tradicionalistas no pueden ya re-crear. Es dado aún discernir una tercera posición existencial, la de aquellos que sin negar el pasado y su continuidad, siendo fieles al futuro, poseen la razón y fuerza suficiente para re-estructurar el presente —pero aquí no pretendemos hacer una fenomenología de dicha «posición» ante la Historia.

[1] En América —nos referimos a aquella América que no es anglosajona—, la conciencia cultural de nuestros pueblos ha sido informada por una Historia hecha, escrita y enseñada por diversos grupos que no sólo realizan la labor intelectual del investigador, como un fin en sí, sino que, comprometidos en la Historia real y cotidiana, debían imprimir a la Historia un sentido de saber práctico, útil, un instrumento ideológico-pragmático de acción —y en la mayoría de los casos, como es muy justificado, de acción política y económica.

Puestos entonces, a «hacer ciencia histórica» —o al menos «autoconciencia histórica»—, la primera tarea que les ocupó fue la de fijar los límites, y, en especial, el punto de partida.

Es bien sabido que para la conciencia primitiva el punto de partida se sitúa en la intemporalidad del *tiempo mítico —in illo tempore*, diría Mircea Eliade—, donde los arquetipos primarios regulan y justifican simbólica y míticamente la cotidianeidad de los hechos profanos (divinizados en la medida que son repetición del acto divino). Así nacen las teogonías que explican el origen del cosmos y del fenómeno humano.

La conciencia mítica no ha desaparecido en el hombre moderno, y, como bien lo ha mostrado Ernest Cassirer en *El mito del Estado*, las sociedades contemporáneas «mitifican» sin tener conciencia de ello. «Mitificar» en la ciencia histórica, es fijar límites otorgándole un *valor absoluto*, y, por ello mismo, desvalorizando «lo anterior», o simplemente negándolo. En esto, tanto el revolucionario como el tradicionalista, se comportan del mismo modo: lo único que los diferencia, es que, el revolucionario absolutiza una fecha reciente o aún futura, mientras el tradicionalista la fija en un pasado menos próximo.

[2] En las ciencias físico-naturales, uno de los fenómenos más importantes de nuestro tiempo es el de haber destruido los antiguos «límites intencionales» que encuadraban antes el mundo micro y macro-físico, biológico, etc. La «demitificación» (*Entmytologisierung*) del primer límite astronómico se debió especialmente a Copérnico y Galileo que destronaron a la tierra de su centralidad cósmica —gracias a la previa demitificación del universo realizada por la teología judeo-cristiana, como lo muestra Duhem[1]—, para después destronar igualmente al sol hasta reducirlo a un insignificante punto, dentro de nuestra galaxia, que posee un diámetro de más de 100 mil años luz. La «demitificación» biológica se debió a la teoría de la evolución —bien que rectificando las exageraciones darvinianas—, en donde el hombre llega a ser un «ser vivo» en la biosfera creciente y cambiante. La «demitificación» de la conciencia primitiva, o a-histórica, se origina con el pensamiento semita, en especial el hebreo, pero cobra toda su vigencia en el pensamiento europeo a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX —siendo Hegel, entre todos, el que con sus *Vorlesungen* sobre la *Weltgeschichte*[2] inicia un proceso de universalización de la autovisión que el hombre tiene de su propia temporalidad.

---

1. *Les systèmes du monde*, París, 1912.

2. La edición de Frommanns (*Sämtliche Werke*, t. XI) le titula *Vorlesungen ueber die Philosophie der Geschichte* (Stuttgart, 1949), mientras que con más propiedad, José Gaos, en su traducción castellana, ha puesto: *Lecciones sobre la Filosofía de la Histo-*

«Demitificar» en historia es destruir los *particularismos* que impiden la auténtica comprensión de un fenómeno que sólo puede y debe ser comprendido teniendo en cuenta los horizontes que le limitan, y que, en último término, no es otro que la Historia Universal —que pasando por la prehistoria y la paleontología se entronca con la temporalidad cósmica—. Querer explicar la historia de un pueblo partiendo o tomando como punto de partida algunos hechos relevantes —aunque sean muy heroicos y que despiertan toda la sentimentalidad de generaciones— que se sitúan al comienzo del siglo XIX o del XVI, es simplemente «mitificar», pero no «historiar». Por ello mismo, la conciencia cultural —que se forma sólo ante la historia— queda como animizada, primitiva, sin los recursos necesarios para enfrentar vitalmente la dura presencialidad de lo Real.

[3] En América —no hablamos de la anglosajona—, hay muchos que fijan su «punto de partida» en algunas re-estructuraciones que han tenido mayor o menor éxito —sean las de México, Bolivia o Cuba—. Explican la evolución y el sentido de nuestra historia aumentando desmesuradamente dichos acontecimientos, y negando el período anterior —es decir, el liberal capitalista o de la oligarquía más o menos positivista, no en tanto positivista, pero sí en cuanto oligarquías—. Las figuras que han tomado parte o que han originado dichas revoluciones —por otra parte no criticables, sino más bien dignas de honor— son elevadas al nivel del «mito», y se transforman en bandera de estos movimientos. No queremos negar la importancia de la re-estructuración en América —tanto de un punto de vista político, económico, cultural, etc.—, sólo queremos indicar el «modo» que dichos movimientos utilizan para explicar su propia existencia dentro del proceso histórico —si es que emplean alguno. Se desolidarizan, en primer lugar, de todo lo pasado, y, con ello, se tornan «inocentes» —un estado análogo a

ria Universal (Revista de Occidente, Madrid, 1953). El mismo Hegel, decía: «Der Gegenstand dieser Vorlesung ist die philosophische Weltgeschichte ... die Weltgeschichte selbst» (ed. alemana, p. 25).

la impecabilidad paradisíaca— de todo el mal y la injusticia presente y pasada. Pero al mismo tiempo, por su mesianismo coesencial, se muestran como los portadores esperanzados de todo el bien futuro. Absolutizan o exaltan el tiempo de la agonía inicial, del caos desde el cual emanará el orden, elemento esencial en el temperamento dionisiaco: la revolución es la muerte de donde procede la vida —como la semilla del culto agrario.

[4] Otros en cambio, luchando contra los revolucionarios han edificado su construcción sobre el confuso límite que abarca la primera parte del siglo XIX —desde 1808 a 1850 aproximadamente, tiempo en el que se produce la ruptura política y cultural con el pasado colonial—. Allí encuentran su origen los liberales criollos, el capitalismo nacional, el político oligárquico (que produjo el tan necesario movimiento de universalización y secularización en el siglo XIX) y el intelectual positivista que da espaldas al pasado hispánico. Su tiempo «mítico» no puede ser sino el de la Independencia, *negando* el tiempo colonial —y con ello a España y el cristianismo—. En ese espacio mítico, en ese panteón se eleva el culto a hombres heroicos que han sido configurados con perfiles de una tal perfección que cuando el científico historiador se atreve a tocarlos —mostrando los relieves auténticos de su personalidad—, es juzgado casi de sacrílego. El proceso es análogo: se absolutiza un momento original; siendo aquí la etapa agónica o épica, la época de la emancipación. Todo esto es una exigencia para dar un sentido a cada Nación en sí misma, naciendo así un aislacionismo de las diversas repúblicas americanas, enclaustradas en sus propias «historias» más o menos desarticuladas e inexplicables.[1] Desentrocadas de su pasado, y no relacionadas con las otras comunidades de la Historia Universal, las «his-

1. Sabemos que muchos interpretarán mal nuestras palabras, y creerán que desvalorizamos la época de la emancipación. Muy por el contrario, el único modo de «valorizar» un hecho es reducirlo a su temporalidad, de su ser concreto, realidad propia, descendiéndolo del «mito» para darle un sentido próximo, imitable, verdadero fundamento de una auténtica «nacionalidad».

torias» que los estudiantes reciben muchas veces en las aulas pareciera más un anecdotario que una «Historia» con sentido. Es que, él haber elegido un límite demasiado próximo, impide la auténtica comprensión.

[5] Hay otros que amplían el horizonte hasta el siglo XVI. Casi todos los que han realizado este esfuerzo han encontrado después suma dificultad en saber integrar el siglo XIX, y, sobre todo, el presente revolucionario. Es que, el mero tradicionalista no alcanza a poseer la actitud histórica indispensable para gustar e investigar la totalidad de un proceso que no puede alcanzar sentido sino en el futuro. Llamaremos «colonialistas» o «hispanistas» a todos aquellos que han sabido buscar los orígenes de la civilización hispanoamericana más allá del siglo XIX. Para ellos la época épica significará la proeza de Cristóbal Colón, de Hernán Cortés o Pizarro. No se hablará ya de un Castro, ni de un Rivadavia, sino de Isabel y Fernando o de Carlos y Felipe. ¡Es el siglo de oro! —en lo que se tiene de *oro* objetivo, que es mucho, y de «mítico» (pues no se alcanza muchas veces a discernir en su misma plenitud los fundamentos de su decadencia, por otra parte necesaria en todo lo humano)—. Así como el liberal del siglo XIX negaba España, el hispanista negará la Europa protestante, anglicana o francesa. Así como el revolucionario negará el capitalismo, o el liberal el cristianismo, así el hispanista negará el Renacimiento, que desembocará en el mecanicismo industrial —aceptando y aún dirigiendo, principalmente gracias a Salamanca o Coimbra, el renacimiento filosófico y teológico, hasta cuando fue desplazado al fin del siglo XVII. El «hispanista» —en oposición a la posición «europeísta» que pretende considerar todo el fenómeno del continente—, no puede explicar la decadencia de América Hispana desde el siglo XVIII, y, sobre todo, no comprende la evolución tan diversa de América anglosajona, ni puede justificar las causas de su rápida expansión, en aquello que tiene de positivo. «Mitificando» el siglo XVI desrealiza América y la torna incomprensible en el presente, y permanece como sobrepasado o ahogado en dicho presente que lo consterna, o, al menos, le manifiesta la inmensa dis-

tancia de las «dos Américas» —en lo que se refiere a instrumentos de civilización y nivel de vida.

En tres sentidos hay que desbordar el siglo XVI español para comprender la historia de Iberoamérica.[1] *En España*, hay que internarse en la Edad Media —descubriendo la influencia Islámica—. *En Europa*, hay que ir al temprano renacimiento de los Estados Pontificios, pero sobre todo al triángulo que forman Génova-Valencia-Florencia,[2] que explican ya desde el siglo X y XI la civilización técnica universal que crece en nuestros días. *En América* misma, no deben dejarse de lado las grandes culturas andinas —tanto la azteca como la inca—, y sus tiempos clásicos —el área mayoide y pre-azteca y el Tihuanaco—, que determinarán las estructuras de la conquista, la colonización y la vida americana hispánica. Pero aun las culturas secundarias —como la Chibcha— o las más primitivas, que significarán siempre el fundamento sobre el que se depositarán muchos de los comportamientos actuales del mundo rural o del urbano popular. El historiador podría conformarse con esto, mientras que el filósofo —que busca los fundamentos últimos de los elementos que constituyen la estructura del mundo latinoamericano—, deberá aún retroceder hasta la alta Edad Media, la comunidad primitiva cristiana en choque contra el Imperio, el pueblo de Israel dentro del contexto del mundo semita —desde los acadios hasta el Islam. En fin, explicar la estructura intencional (el núcleo mítico-ontológico) de un grupo exige un permanente abrir el horizonte del pasado hacia un pasado aún más remoto que lo fundamente. Es decir, explicar la historia de un

---

1. Denominamos *América pre-hispánica* a las culturas americanas que se organizaron antes de la conquista hispánica. Creemos que debe denominarse *Hispanoamérica* la civilización que floreció entre los siglos XVI-XVIII; mientras que puede denominarse *Latinoamérica* el conglomerado de naciones nacidas en el movimiento emancipador del siglo XIX y que, evidentemente, dejaron de pertenecer a España (política y económicamente, pero también en mucho desde un punto de vista cultural, abriéndose a Europa, especialmente a Francia).

2. Cfr. Werner Sombart, *Der Moderne Kapitalismus, Die Genesis des Kapitalismus*, Duncker-Humblot, Leipzig, 1902, t. I, XXXIV 670 pp.

pueblo es imposible sin una Historia Universal que muestre su contexto, sus proporciones, su sentido —y esto en el pasado, presente y próximo futuro—. Ese permanente «abrir» impide la «mitificación» y sitúa al pensador como ser histórico ante el hecho histórico, es decir, siempre «continuo», y, en definitiva, ilimitado. En esto estriba la dificultad y la exigencia del conocimiento histórico.

[6] Por último, se ha originado en América un movimiento de gran valor moral, social y antropológico, que se ha dado en denominar indigenista. En México y en Perú posee fervientes y muy notorios miembros que por su ciencia o prestigio honran el continente. Sin embargo, dentro de los marcos que nos hemos fijado en este corto trabajo, debemos considerar el aspecto mítico del indigenismo. Cuando se descubre la dignidad de personas humanas, de clase social, de alta cultura del primitivo habitante de Latino América, y se trabaja en su promoción, educación, no puede menos que colaborarse con un tal esfuerzo.

Pero cuando se habla de las civilizaciones pre-hispánicas como la época en la que la paz y el orden, la justicia y la sabiduría reinaban en México o el Perú, entonces, como en los casos anteriores dejamos la realidad para caer en la utopía, en el mito. Hoy es bien sabido que las civilizaciones amerindias no pasaron nunca el estadio calcolítico,[1] y que por la falta de comunicación se producía una enorme pérdida de esfuerzos, ya que cada grupo cultural debía ascender sólo una parte de la evolución civilizadora. Al fin, las civilizaciones se corrompían a sí mismas sin contar con la continuidad que hubiera sido necesaria.[2] El Imperio guerrero de los aztecas estaba lejos de superar en orden y humanidad al México posterior a la segunda Audiencia, desde 1530. Y, si el Imperio inca puede mostrarse como ejemplo —mucho más que el mexicano—, el sistema oligárquico justificaba el dominio absoluto de

1. Pierre Chaunu, *Pour une géopolitique de l'espace américain*, en *Jahrbuch für Geschichte von Staat...* (Koeln), 1 (1964), p. 9.

2. J. E. Thompson, *Grandeur et décadence de la Civilisation maya*, Payot, París, 1959.

una familia, los nobles y los beneficiarios del Estado. El indigenista negará por principio de obra hispánica y exaltará todo valor anterior a la conquista —hablamos sólo de la posición extrema. La América precolombina tenía de 35 a 40 millones de habitantes, alcanzando hoy 25 millones —es decir, del 100% el indio ha pasado a ser algo más del 6%—. En verdad, el habitante de la América no anglosajona no es el indio sino el mestizo. La cultura y la civilización americana no es la prehispánica, sino aquella que lenta y sincréticamente se ha ido constituyendo después. Eso no significa que deba destruirse o negarse el pasado indio, muy por el contrario, significa que debe tenérselo en cuenta e integrarlo en la cultura moderna por la educación, en la civilización universal por la técnica, en la sociedad latinoamericana por el mestizaje.

[7] Desde una consideración del acontecer humano dentro de los marcos de la Historia Universal, América Latina adquirirá su relieve propio, y las posiciones que parecieran antagónicas —tales como las aceptadas por los indigenistas extremos, hispanistas, liberales o marxistas— serán asumidas en la visión que las trasciende unificándolas. Es la *Aufhebung*, la anulación y superación de la contradicción aparente, por positiva subsunción —ya que se descubre el *phylum* mismo de la evolución—. No es necesario negar radicalmente ninguno de los contrarios —que son contrarios sólo en la parcial mirada del que ha quedado como aislado en el estrecho horizonte de su *Gestalt* (momento histórico) en mayor o menor medida artificial—, sino más bien, asumirlos en una visión más universal que muestre sus articulaciones en vista de un proceso con sentido que pasa inapercibido a la observación de cada uno de los momentos tomados discontinuamente.

Si se considerase así la Historia Latino Americana, adquiriría un sentido, y, al mismo tiempo, movería a la acción. Sería necesario remontarse —al menos— al choque milenario entre los pueblos indogermánicos, que desde el Indo hasta España, se enfrentaron con los pueblos semitas —que en sucesivas invasiones partían del desierto arábigo para disputar la *Media Luna*—. El indogermano es una de las claves de la Historia Universal, no

sólo por cuanto toca al Asia y Europa, sino porque su *mundo* —de tipo a-histórico, dualista— tiene muchas analogías con los del mundo extremo oriental y americano prehispánico. Por el contrario, el semita, descubre un comportamiento *sui-generis* fundado en una antropología propia. Lo cierto es que, paulatinamente, se produjo la *semitización* del Mediterráneo —ya sea por el cristianismo o el Islam—. El mundo cristiano se enfrentó desde el norte al pueblo semita del sur —el Islam organizado en Califatos, naciendo así la Europa medieval, heredera del Imperio, y que, con Carlos V, realiza su último esfuerzo, para desaparecer después. España fue el fruto tardío y madura de la Cristiandad medieval, pero al mismo tiempo (quizás por condiciones mineras o agrícolas) inexperta en la utilización de los instrumentos de la civilización técnica, en la racionalización del esfuerzo de la producción maquinista, fundamento de la nueva etapa que iniciaba la humanidad, especialmente en el campo de la economía y las matemáticas. El nacionalismo de la monarquía absoluta mantuvo unida América hispánica, pero su propia ruina significó la ruina de las Indias Occidentales y Orientales. El oro, la plata y los esclavos —base de la *acumulación* del poderío económico e industrial europeo, que desorganizó y destruyó el poder árabe y turco—, dieron a España un rápido y artificial apogeo, transformándose la península en *camino* de las riquezas, en vez de ser fragua y su fuente. La crisis de la Independencia fue, por su parte, la *división* artificial y anárquica de los territorios gobernados por los Virreinatos, Audiencias y Obispados. Y, por otra parte, significó un proceso de *universalización* cultural eliminando la vigilancia tantas veces eludida de la Inquisición —y al mismo tiempo de la Universidad española—, para dejar entrar —no siempre constructivamente— el pensamiento europeo (especialmente francés) y norteamericano.

[8] La Historia de América Latina se muestra heterogénea e invertebrada en el sentido de que por un proceso de sucesivas influencias *extranjeras* se va constituyendo —por reacción— una civilización y cultura latinoamericana. Dicha cultura, en su esencia, no es el fruto de una evolución homogénea y propia, sino que

se forma y conforma según las irradiaciones que vienen desde *afuera*, y que cruzando el Atlántico adquieren caracteres *míticos* —el laicismo de un *Littré*, por ejemplo, o el positivismo religioso de un A. Comte, nunca llegaron a ser practicados en Francia con la pureza y pasión que fueron proclamados en Latinoamérica—. Pareciera que una ideología en Europa guarda una cierta proporción y equilibrio con otras, en un mundo complejo y fecundo —porque de la vejez de Europa sólo hablan los que no la conocen—. En América, dichas ideologías —como un electrón desorbitado— producen efectos negativos, ideologías utópicas, y, al fin, nocivas. Esto es una nueva prueba de que, por comprender el siglo XIX y XX, es esencial tener en cuenta el contexto de la Historia Universal.

Una visión que integre verticalmente —desde el pasado remoto— y horizontal —en un contexto mundial—, la Historia de América Ibérica no existe hasta el presente. Mientras no exista, será muy difícil tomar conciencia del papel que nos toca desempeñar en la Historia Universal. Pero es más, sin dicha conciencia la conducción misma de la Historia —tarea del político, del científico, etc.— se torna problemática. De allí la desorientación de muchos en Latino América.

Concluyendo, debemos decir, que es necesario descubrir el lugar que le toca a América dentro del *huso* que se utiliza esquemáticamente en la representación de la evolución de la Humanidad. Desde el vértice inferior —origen de la especie humana en un mono o polifilismo—, por un proceso de expansión y diferenciación, se constituyeron las diversas razas, culturas, pueblos. En un segundo momento —el presente—, por comprensión y convergencia, se va confluyendo hacia una civilización universal. América latina se encamina igualmente hacia esa unidad futura. Explicar las conexiones con su pasado remoto —tanto en la vertiente india como hispánica—, y su futuro próximo, es develar inteligiblemente la historia de este grupo cultural, y no ya con la simpleza del anedoctario o la incongruencia de momentos estancos y sin sentido de continuidad o la invención del político sin escrúpulos.

Existe una América *pre-hispánica* que fue desorganizada y parcialmente asumida en la América *hispánica*. Esta, por su parte, ha sido igualmente desquiciada y parcialmente asumida en la América *latina* emancipada y dividida en naciones con mayor o menor artificialidad. Toca al intelectual mostrar el contenido de cada uno de estos diversos momentos y asumirlos unitariamente, a fin de crear una autoconciencia que alcance, por medio de la acción, la transformación de las estructuras presentes. Todo esto es necesario hacerlo en continuidad con un pasado milenario, superando los pretendidos límites *míticos*, opuestos, y vislumbrando vital y constructivamente un futuro que signifique estructurar en América Latina los beneficios de la civilización técnica. No por ello debemos perder nuestra particularidad, nuestra personalidad cultural latinoamericana, concientizada en la época y por la generación presente. Hablamos, entonces, de asumir la totalidad de nuestro pasado, pero mirando atentamente la manera de penetrar en la civilización universal siendo «nosotros mismos».

Capítulo I

Metodología

En un estudio como el nuestro —de las hipótesis fundamentales que nos permitan *interpretar* el lugar que ocupa Iberoamérica en la Historia Universal—, los presupuestos metódicos son condicionantes de todo el resto. De todos modos tenemos conciencia que lo que expondremos aquí no se trata sino de una mera introducción a estudios más minuciosos y vastos que esperamos escribir en el futuro. Creemos que la reflexión metódica es a tal punto necesaria, que si la filosofía latinoamericana e igualmente su historia no llega a producir frutos maduros es, en gran medida, por la imposibilidad de definir el propio grupo cultural en el cual el pensador se encuentra situado, y por ello mismo toda su reflexión se encuentra como alienada.

Lo que nos proponemos es un método, el análisis de una estructura, que nos permita «leer» la realidad, comprenderla; que nos permita penetrar en la maraña aparentemente caótica del mundo humano, de sus objetivaciones, de su subjetividad, de su evolución, y desentrañar su *sentido*. Es decir, descubrir el hilo de Adriana que nos conduzca al descubrimiento de nosotros mismos como grupo cultural histórico.

Dicha estructura metódica debe poseer la cualidad de englobar, sistematizar y abarcar, en lo posible, todos los fenómenos estudiados por las ciencias llamadas del Espíritu. Y esto es tanto más urgente ya que la especialización llega a constituir regiones del saber tan separadas de las restantes, que la formación humanística, la visión del conjunto, pareciera relegarse a una mera intención o proyecto imposible.

¡Conociendo entonces nuestras limitaciones abordemos nuestro tema!

§ 2. La civilización como sistema de instrumentos

Pretendemos dar cuenta de la totalidad humana, es decir, tomar la evolución histórica en su estructura unitaria y universal. En ese sentido nos veremos exigidos a estudiar las diversas culturas para discernir en ellas elementos que nos permitan de generalizar ciertos componentes que trascienden lo meramente regional, al menos en un momento final de la progresión —por ejemplo la civilización universal próxima futura.

[1] Cuando nos enfrentamos con una «totalidad social», comprendemos rápidamente que se trata, por una parte, del fruto de una historia antecedente, de «totalidades pasadas», y un modo original y presente de vivir lo heredado pero nuevamente modificado por un cierto elán creador —o inercia regresiva.

En dicha «totalidad presente sedimentaria» distinguiremos dos aspectos que nos permitirán poco a poco ir analizando los diversos niveles que constituyen las comunidades humanas.

En primer lugar, no podemos menos que admitir la diversidad entre los «*portadores*» de la cultura y los «*objetos*» que dichos sujetos han creado y transmitido. Es decir, existe un polo subjetivo (un sujeto, *hypokeímenon,* diría un griego), que a cada nivel se constituye como el soporte de toda objetivación. El caso radical o substancial es la persona humana individual y concreta, después la familia, las comunidades intermedias, los estados o naciones regionales, las culturas y por último la humanidad misma. Todas ellas se manifiestan como el «en donde» y «de donde» todo el mundo objetivado existe.

El segundo aspecto, del cual ya hemos hablado, es dicho mundo de objetos *instrumentales*. No nos referimos al mero mundo natural objetivo —objetivo en el sentido que se encuentra «ante»—, sino a ese «mundo» particular constituido por el quehacer humano[1] —no

1. Cfr. nuestro artículo sobre «*Situación problemática de la Antropología filosófica*», en *Nordeste* (Resistencia), 1967.

ya simplemente biológico o animal—. Sobre las condiciones o posibilidades de la aparición del «mundo humano» como conjunto de instrumentos deben considerarse las conclusiones de la antropología social y filosófica.

Existen, sin embargo, planos intermedios entre lo radicalmente subjetivo y objetivo (ambos polos son hipotéticos, como veremos, más que reales, ya que la existencia humana es «mundana» en el sentido que le da la filosofía existencial. Tales son, por ejemplo, el mundo de las objetivaciones artísticas (que bien llamaríamos una objetivación subjetiva), el de los valores o del *ethos*. Pero dejemos, por el momento, estos niveles.

A nuestro criterio los elementos que nos permitirán comprender la universalidad de la Historia humana se encuentran como dialécticamente en tensión entre ambos extremos: lo subjetivo que exige una cierta particularidad, incomunicación, profundidad; lo objetivo que permite y necesita de universalidad, transmisibilidad, y por ello de manipulación culturalmente superficial. El polo subjetivo irá siempre hacia la caracterización de las diversidades culturales, regionales y en último lugar a la personalización; lo objetivo hacia la igualización y por ello al uso superficial de objetos técnicos.

Es en este contexto que queremos bosquejar una visión unitaria de la Historia humana —y en ella Iberoamérica—, una visión global del hombre en tanto realidad histórica y comunitaria.[2]

A nosotros nos preocupa, además, hacer entrar en el debate de la Historia Universal la problemática particular de Latinoamérica.

---

1. El concepto filosófico de «*Welt*» (sobre todo en un Husserl o Merleau-Ponty, «*monde*») manifiesta bien la superación tanto de un ingenuo objetivismo realista o un subjetivismo idealista. Es necesario comprender que la estructura intencional de la conciencia intersubjetiva abarca igualmente el sujeto-objeto sin dar cuenta absolutamente de ninguno de ellos. No es posible ni una «reflexión» perfecta ni un conocimiento adecuado del objeto.

2. Permitasenos otra citación de Dilthey: «Die Darstellung der einzelnen psychophysischen Lebenseinheit ist die Biographie... Die Stellung der Biographie innerhalb der allgemeinen Geschichteswissenschaft entspricht der Stellung der Anthropologie innerhalb der theoretischen Wissenschaften der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit» (en *Einleitung...*, I, IX; en *G. Schr. I*, p. 33.

Y tanto más cuando podemos percibir que, en concreto, la civilización y cultura del hombre latinoamericano existe con una consistencia objetivamente indivisible —al menos hasta el presente— como una realidad de estructuras intencionales unitarias, en la cual es posible estudiar los diversos niveles que componen; porque se da como un todo de costumbres y tradiciones.[1]

Discernamos ahora dichos niveles, para que nos permitan comprender mejor la totalidad cultural que estudiamos y que, en un primer momento, pareciera a tal punto compleja que la mera pretensión de analizarla pareciera imposible.

[2] Oswald Spengler decía que «cada cultura (*Kultur*) tiene su civilización (*Zivilisation*) propia. Por primera vez tómense aquí estas dos palabras —que hasta ahora designaban una vaga distinción ética de índole personal— en sentido cronológico, como expresiones de una orgánica sucesión estricta y necesaria. La civilización es el inevitable *sino* de toda cultura».[2] Esta significación un tanto antojadiza de civilización, no sólo se opone a su sentido vulgar, sino que igualmente no puede justificarse de un punto de vista histórico. Es más bien una palabra que usa Spengler para nombrar lo que él esquematiza como el invierno (*Winter*) de los procesos culturales. Nosotros no retendremos esta definición de civilización, donde circunscribe sus contenidos a ser sólo la historia perecedera de grupos humanos biológicamente predeterminados por la muerte.

Pero hay otra visión en cierto modo contraria, y que admite una significación tal de civilización que, por ejemplo, propondría en nuestro presente histórico la unificación del mundo bajo la civilización occidental. Contra esto se levanta Toynbee en los siguien-

---

1. «In der Tat existiert ein System der Sittlichkeit», en Dilthey, *Ibid.*, I, XX; t. 1, p. 61.

2. *La decadencia de Occidente*, tr. M. G. Morente, Espasa Calpe, Madrid, 1923, I, p. 54. El autor muestra como, en su significación, la civilización es lo «extremo», lo «artificioso», el «final irrevocable» de un proceso cultural.

tes términos: «Esta tesis de que la unificación presente del mundo se realiza sobre la base occidental, es la consumación de un proceso continuado único que da razón del todo de la historia humana, sólo como posible gracias a una deformación violenta de los hechos históricos y una limitación drástica del campo visual del historiador».[1] A esta visión occidentalista le opone el historiador inglés su visión particularista de la historia universal. En verdad, nos dice, lo que hoy contemplamos es el enfrentamiento de cinco civilizaciones (occidental, rusa, de la India, china, islámica). En este sentido, entonces, civilización es el «campo inteligible de estudio histórico» dentro del cual se explican y comprenden los hechos históricos acaecidos en su ámbito. Para este autor las veintiuna civilizaciones manifiestan dichos «mundos» —en su sentido fenomenológico—, que, aunque admitiendo contactos y mezclas, nos hacen pensar todavía en las «culturas» de Spengler: unidades biológicas con vida autónoma.

Considerando los hechos contemporáneos, no admitimos ningunas de estas hipótesis de trabajo. Por una parte, no creemos, ni vemos la necesidad de admitir el ciclo necesariobiológico de cada civilización: nacimiento-vida-muerte; tampoco la regionalización a tal punto radicalizada que pareciera pudieran sobrevivir todas o permanecer tal como se encuentran (desde los análisis de Toynbee la China confuciana ha dejado lugar a la China comunista, lo que manifiesta una ruptura violenta con su pasado y una universalización de la cual no podemos todavía medir las consecuencias). Pero al mismo tiempo, no aceptamos tampoco un principio generalizado de que vamos hacia una unificación cultural universal. Deberemos distinguir ciertos niveles y definir de lo que se trata. El equívoco se encuentra en que no se distinguen dos planos radicalmente diversos: el de la civilización —tal como nosotros la entendemos— y el de la cultura o *ethos* social. Pasemos a estudiar el primero de ellos.

---

1. *Estudio de la Historia*, tr. de J. Perraux, Emecé, Buenos Aires, 1923, t. I., p. 177.

[3] Llamaremos «civilización» a todo el mundo de las objetivaciones de otro modo, a los instrumentos, útiles o cosas que el hombre ha ido descubriendo y transformando para cumplir fines que ha sabido proyectar. En cierto modo, y en su límite más objetivo, la piedra todavía no pulida que utilizaba por ejemplo un Pithecanthropus hace más de un medio millón de años, es ya, en su estructura humana un elemento posible de «civilización»; es ya la objetivación de la condición civilizadora del ser humano, de la creación de un *medio* modificado por instrumentos en el cual el hombre vive su vida humana. Las llamadas «grandes civilizaciones» —del neolítico superior—, son complejos superiores y sistemáticos de útiles o instrumentos llegados a un nivel que permite al hombre elevarse a un grado de reflexión antes insospechada. Pero del simple instrumento del hombre primitivo a los macrosistemas instrumentales que son, por ejemplo, una civilización del Nilo o del Indo, hay solo diferencia de cantidad pero no de calidad. El hombre en cuanto tal —es decir, en cuanto llega a diferenciarse de un primate superior— es «civilizador», constituye un mundo instrumental, el «mundo humano» con el que (*mit-Sein*) y en el cual vive.

La característica propia de los instrumentos, y sus sistemas, es de ser universales en sí mismo, impersonales, aunque de hecho sólo sean «usados», «inventados» o «manipulados» por un grupo determinado. Esto da motivos a diversos equívocos.

En la historia de la humanidad —téngase en cuenta que debió comenzar hace cerca de un millón de años, ya que no denominamos aquí «historia» el período de la autoconciencia y del descubrimiento de la escritura— ha habido, como veremos, un momento en que la especie, topográfica y biológicamente, debió comenzar a ocupar la tierra, el globo, el planeta. Esta planetización significó, necesariamente una separación de los grupos humanos, una diversificación, una particularización de tradiciones, razas, pueblos. Habiéndose cumplido la etapa expansiva, en un segundo momento (el neolítico), comienza la compresión, el contacto, la unificación, la convergencia. Evidentemente, en el primer momento, el hombre dio lugar a las condiciones que permitieron la apari-

ción de las grandes culturas, que fueron, por otra parte, civilizaciones autónomas y sin contactos (o al menos algunas de ellas como las Andinas, por ejemplo). En este caso el *sistema de instrumentos* acumulados por un grupo cultural era distinto —y por ello particular— a cada cultura. Así el modo de hacer la guerra, de trabajar la tierra, de observar el cielo de un egipcio era distinto al de un habitante del Indo. Sin embargo, y esto es lo que pretendemos mostrar, los instrumentos sistemáticos de un grupo cultural, una civilización, puede perfectamente ser adoptado por otros pueblos, y sin perder su personalidad cultural —aunque pueden igualmente perderla.

Los instrumentos —por ejemplo, un arma de bronce o hierro— descubiertos o inventados por un grupo, pueden transmitirse a otros grupos. La *transmisión* nos habla de la característica misma del objeto en cuestión. Sólo podemos «transmitir» a un extraño «cosas», «objetos» neutros de calidad subjetiva; sólo podemos transmitir un objeto útil cuando dicho instrumento posee una significación universal independiente del hombre y del grupo que lo descubrió o inventó. Los instrumentos, el sistema de instrumentos que denominamos civilización es esencialmente transmisible por cuanto es una realidad objetiva, objetivada, universal. La transmisibilidad permite igualmente otra característica de la civilización: su *acumulación*. Cada instrumento permite el perfeccionamiento, el progreso del anterior. Se va avanzando, aumentando, complicando el sistema de útiles. Desde la piedra no pulida del paleolítico hasta el satélite que mide las radiaciones cósmicas alrededor de la tierra siendo lanzado por el hombre, hay una infinidad de transmisiones y acumulaciones: el progreso casi ininterrumpido de la civilización humana.

Como hemos dicho repetidamente, esa acumulación transmisible de instrumentos no es caótica, inorgánica o incoherente, sino que ha ido constituyendo un *sistema*. Esos sistemas teórico-técnico-instrumental han sido, durante muchos milenios, sistemas cerrados o al menos autónomos. Por ejemplo, la civilización de los Incas poseía un radio de acción reducida a tal punto que las influencias ejercidas sobre las civilizaciones chibchas no son de-

terminantes. En esas épocas de «continentalización» o «tibetización», el sistema de instrumentos o civilización coincide de hecho —pero no de derecho, como lo demostraremos— con un sistema cultural.

La civilización, entonces, es el sistema de los instrumentos descubiertos por el hombre, transmitido y acumulado a través de la historia, de la especie, de la humanidad entera.

Toda la temática del progreso debe plantearse con respecto a esta cuestión del sistema de útiles. Por más que la historia nos muestre altibajos morales, religiosos, culturales —al nivel de *ethos*—, existe de hecho una progresión instrumental. La historia de las técnicas, de las ciencias teóricas (como la matemática, la medicina), manifiesta un progreso fuera de dudas. Las obras efectuadas por el hombre se muestran cada vez más complejas y perfectas, más útiles.

Creemos que ahora se entenderá en qué sentido decíamos que la civilización aunque universal era como «llevada» por grupos aislados y a veces autónomos y como ausentes unos de otros, creando sistemas de instrumentos distintos. Sin embargo, y es lo que contemplamos en nuestra época, una de las civilizaciones concretas —fruto por otra parte de un diálogo milenario de todas las civilizaciones regionales del gran continente euroasiático cuyo centro fue primeramente el Mediterráneo y después el Atlántico norte— se ha universalizado *de hecho*. ¿Cómo se ha producido esta expansión? Simplemente por su superioridad objetiva. En el nivel de los instrumentos manipulables y objetivos, existe una contabilidad de sus fuerzas físicas reales. Cuando los arios invadían otros pueblos con sus armas de hierro y sus caballos, imponían la superioridad de sus instrumentos guerreros, pero sucumbían después ante muchos otros elementos que formaban sistema de los grupos invadidos (como, por ejemplo, el sistema económico). De todos modos, y es lo que queremos dejar bien claro, la civilización, que es universal por estructura esencial —por derecho—, se ha universalizado de hecho bajo el signo de instrumentos organizados en sistema por el mundo europeo, es decir, la cristiandad occidental medieval secularizada, que supo acrisolar la tecnología moderna.

[4] Cuando un viajero llega a una comunidad desconocida, lo primero que le salta a los ojos es, evidentemente, el sistema de instrumentos. Dicho *sistema* puede ser analizado en sus diversos niveles (*paliés*). Esquematizaremos rápidamente esos aspectos, porque nos permitirán comprender un grupo humano, es decir, se transformarán en hipótesis de lectura, en medios metódicos.

En primer lugar, una civilización no sólo está acondicionada, sino que integra a su sistema (y este elemento es el único no transmisible)[1] la *geografía*, modificando a veces la topografía, el clima, la vegetación, el cause de los ríos, la agricultura, etc. El mismo mundo físico pasa a formar parte del sistema —aunque muy secundariamente. A un segundo nivel —pero no considerando aquí las «obras de arte», objetivación subjetiva como hemos dicho más arriba—, *las obras efectuadas* por el hombre como transformación de producción: las habitaciones, los caminos, las ciudades, fábricas, comprendiendo igualmente la vestimenta, los utensilios. Así, y al simple visitante, se le manifiesta una Jordania pobrísima, una Beirut pintoresca, una New York con su aglomeración multitudinaria. Hay todavía un tercer nivel más profundo, de los *instrumentos intencionales* que han permitido el descubrimiento, acumulación, sistematización, transmisión y avance en el uso de los útiles: se trata de las ciencias y las técnicas. Todo esto sería el mundo del «homo faber». Sería lo que de nuestra tierra presente vería un hombre que viniendo de otro planeta no entendiera nuestra lengua —es un poco lo que ve el turista inculto cuando va a otras culturas que le son extrañas.

Aplicando estas distinciones a la Historia Universal veremos, desde ya, surgir ciertas objeciones importantes, y sobre todo nos permitirá evadirnos de un falso dilema. ¿Es el progreso indefinido? ¿Existe una civilización universal o puede existir en algún futuro próximo?

---

1. Evidentemente no es transmisible una topografía, pero sí la experiencia o la técnica que puede ser aplicada en otras topografías semejantes.

A la primera pregunta responderemos: De hecho, lo que la prehistoria y la historia nos muestra es que, tal como se ha realizado en la evolución biológica, el progreso civilizador o técnico tiene el esquema del árbol de la vida: desde nuestra perspectiva actual podemos discernir un tronco central de dicha evolución y ciertas ramas (o civilizaciones) que creando sistemas secundarios han desaparecido. Pero, puede discernirse un avance, una acumulación siempre creciente, un progreso. ¿Qué ese progreso sea humano, sea moral o indefinido? Eso es ya otra cuestión, y será tratado en algunos de los parágrafos siguientes.

A la segunda pregunta responderemos: La civilización —y no la cultura— es esencialmente universal, y de hecho se está universalizando ante nuestros ojos. ¿Es que por ello perderemos nuestras particularidades culturales? Esa es otra cuestión que pasaremos igualmente a analizar.

Para exponer una historia de las civilizaciones que efectivamente han existido, es necesario echar mano de la historia de la agricultura, de la navegación, en fin, de todas las técnicas; la historia de las ciencias; la historia urbana; etc. Y todo ello dentro del contexto de una historia económica que son componentes y condicionantes de la misma civilización.

Vemos entonces como, al fin, hemos delimitado la significación de civilización en su uso más vulgar, como cuando se nos dice: «los españoles llevaron la civilización a América». Es bien sabido que llevaron «una» civilización (europea) y desquiciaron «otra» civilización (las amerindianas). Pero lo que se quiere significar es el valor de universalidad intrínseca que tiene el sistema de instrumentos más complejo, perfeccionado, eficiente. Las civilizaciones amerindianas calcolíticas —en el mejor de los casos—, tuvieron que dejar lugar a la que será de hecho la civilización técnica universal (bien que en la vertiente hispánica estaba llena de vicios como veremos).

Esto nos garantiza, desde ya y al menos, la unidad de la Historia Universal en su vertiente objetiva, de las objetivaciones civilizadoras.

Ahora tenemos más elementos para comprender en qué sentido puede hablarse de una «civilización latinoamericana». En una primera significación, fueron los sistemas de instrumentos de las comunidades amerindianas; después, la fusión producida entre dichas civilizaciones y la hispánica invasora; por último, una superestructura, preponderantemente europea pero de raigambre americana, en vías de adaptar y adoptar la civilización universal. De todos modos dicha «civilización» guardará ciertos aspectos particulares por cuanto es, siempre, una «cultura material» —es decir, la objetivación no siempre perfecta de una actitud y valoración de un grupo, una objetivación subjetiva no tal como en el arte (caso límite) pero sin dejar de ser humana.

§ 3. La cultura como *ethos*

Se trata ahora de describir otro nivel, menos evidente para una mirada superficial, pero de mucha mayor importancia para la historia y la filosofía. Tomemos para ello dos testimonios de pensadores contemporáneos. En primer lugar, Pitirim Sorokin, cuando nos dice que «la totalidad de todos los medios, las cosas materiales, biofísicas y las energías a través de las cuales su cultura ideológica es exteriorizada, solidificada y socializada, constituyen su cultura material». «Cultura material» significa para nosotros «civilización». Nuestro autor continúa: «La totalidad de sus acciones intencionales, por medio de las cuales se manifiestan y se realizan las significaciones, los valores y las normas, forman *la cultura, su modo de comportamiento*».[1] Aquí nos encontramos en el nuevo nivel que queríamos analizar en este apartado.

De manera análoga explica Maurice Merleau-Ponty que «el trabajo humano inaugura una dialéctica, puesto que proyecta, entre el hombre y los estímulos físicos-químicos, «objetos de uso»[2]

---

1. *Las filosofías sociales de nuestra época de crisis*, tr. de Eloy Terrón, Aguilar, Madrid, 1960, p. 243.

2. *La estructura del comportamiento*, tr. por Enrique Alonson, Hachette, Buenos Aires, 1957, p. 228, citando a E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*.

(*Gebrauchsobjekte*) —la ropa, la mesa, el jardín—, objetos culturales[1] —el libro, el instrumento de música, el lenguaje—, que constituyen el medio propio del hombre». Hasta aquí nos encontramos al nivel que hemos denominado «civilización», pero el filósofo continúa: «... y hacen emerger nuevos ciclos *de comportamiento*.[2] Nos encontramos ya a otro plano.

[1] Ante los útiles de civilización, todo sujeto —sea un yo individual, sea un grupo social, nación o geográfico-cultural como por ejemplo Latinoamérica (evidenciando en cada plano una mayor o menor coherencia en tanto se aleje de la subjetividad substancial personal)— adopta una actitud (*Einstellung*) diversa, que comporta *un modo* de situarse, una manera de manipular lo instrumental. En sentido vulgar decimos que tal persona es «culta», en tanto cuanto sabe comportarse según los *modos* que tradicionalmente dicho grupo ha constituido. El que imita dichos modos es simplemente un hipócrita o alguien que se le ha educado; el culto, lo hace habitualmente. Ese *modo* involucra, evidentemente, la posesión consciente (o inconsciente) de la significación de los valores que dichos gestos o comportamientos incluyen. El complejo total de comportamientos que forman un sistema *quasi-apriori* ético-social, es lo que denominamos *èthos*. Es decir, la peculiaridad del actuar *así* (actitud, modo o cultura) ante *esto* (instrumentos, medio, civilización). A diferencia de la mera civilización como sistema de vehículos objetivados de significaciones (cultura material), el comportamiento ético (incluyendo aquí no sólo a la moral sino *igualmente* a los usos sociales, aunque secundariamente) no es objetivable en las cosas (como la «*Dinheit*» que se transforma en «instrumentalidad»), sino que permanece en el ámbito de lo subjetivo. La *actitud* ante *algo* no es una obra objetivada, sino que es un *modo* del mismo comportamiento;

1. Distinción de Husserl en las *Meditaciones cartesianas*. Para nosotros un libro en cuanto realidad instrumental es parte de la «civilización», por el contrario sus contenidos forman parte del «núcleo mítico» o significativo.

2. *La estructura del comportamiento*, pp. 228-229.

permanece siempre en el horizonte incomunicable del operante. Como hemos siempre hablado no sólo del yo individual, sino igualmente (aunque analógicamente) del yo colectivo, los modos *ethicos* de comportarse permanecen en la subjetividad del grupo —sea cual fuere su nivel de ejercicio—. En esto el *ethos* o la cultura se diferencia de la civilización, en que por ser un ente no objetivado no es fácilmente transmisible. Y es más, en cierto modo es *incomunicable* y si existe una comunicabilidad es sólo dentro del horizonte de la misma subjetividad o intersubjetividad del grupo. Un cierto modo de comportarse sólo se posee por educación ancestral en la familia, en la clase social, en los grupos de función social estable, dentro del ámbito de todos aquellos que conviven, que constituyen un *nosotros*. Un elemento o instrumento de civilización puede transmitirse por una información escrita, por revistas, gracias a documentos, por un aprendizaje que no necesita mayor tiempo que el de la comprensión intelectual o técnica. Un africano puede cursar una facultad de ingeniería en Alemania y después construir puentes en Kenia. Ello no le exige penetrar primeramente la intersubjetividad que significa la cultura alemana. Por el contrario, la comprensión, y mucho más la auténtica vivencia y el comportamiento real dentro de una tal cultura, le exige, previamente, inscribirse en el círculo del *nosotros* intersubjetivo como condición sin la cual ninguna comunicación de tipo *ethica* podrá realizarse. La comunicación de una subjetividad a otra en tanto *otra* es imposible al nivel de la cultura.

Ello mismo nos muestra la peculiar acumulación de las experiencias y comportamientos culturales que no se realiza, como en la civilización, por yuxtaposición o aumento mecánico, sino por crecimiento o profundización cualitativa, habitual, biológico- vital. El mayor o menor grado de firmeza (que dependerá de la mayor coherencia y autoconciencia del sistema de significación e igualmente del grado de educación y disciplina que ha recibido y ejercitado) con que un sujeto (sea individual o social) se comporta, manifiesta el grado de perfección de su grupo cultural y el de la vigencia de sus tradiciones.

Como la civilización, el *ethos* se da en *sistema*, pero con una radical diferencia. El sistema de los instrumentos es objetivo, mientras que el del *ethos* es subjetivo y difícilmente cognoscible. Es un mundo de experiencias y operaciones habituales y existenciales, portadas por el grupo inconcientemente, que son criticadas. Difícilmente llegan a ser conocidas, pero son percibidas vitalmente en el comportamiento cotidiano. Dichos sistemas *ethicos*, en oposición a la civilización (esencialmente universal), es necesariamente particular. A tal punto, que por definición, la experiencia cultural, no sobrepasando el horizonte de la subjetividad es, en definitiva, patrimonio en parte incomunicable de cada individuo personal. Sin embargo, y en la medida que cada individuo participa a comunidades intersubjetivas —y solo en dicha medida, que nunca es perfecta—, la experiencia es con-vivida en su peculiaridad (*So sein*). De aquí la oposición entre una civilización universal y las culturas de los grupos particulares (regionales, como Latinoamérica; nacionales, zonales, familiares, personales).

¿Es posible una cultura universal? Pareciera que por definición es imposible, ya que se trata de un límite al que nunca se podrá alcanzar (un infinitésimo porque la subjetividad nunca podrá abarcar a toda la humanidad), como pueden hacerlo las realidades objetivadas.

[2] La actitud previa a toda espontaneidad social ante los útiles, que hemos llamado *ethos*, se diversifica según los sujetos o subjetividades, según los soportes que le constituyan. Estos pueden ser los grupos sociales o clases, pueden igualmente ser culturas primitivas o superiores, regiones socio-culturales, naciones o zonas internacionales. Cada una de ellas juega el papel de «sujeto» de un *ethos* o de un complejo existencial. De un estudio empírico de los géneros o modos de vida, de los fenómenos de contacto y aculturación, de adaptación, podemos dar la siguiente tipología de los grupos humanos primitivos que nos permitirán avanzar en nuestro análisis:

a) *Los grupos no-especializados*. Desde su aparición el hombre vive de lo que buenamente puede obtenerse (*cueillette*,

Sammel) para su subsistencia, sean productos vegetales, sean animales, y todo esto de manera a-sistemática.

b) *Grupos especializados*. Al pasar el tiempo —en el paleolítico o mesolítico, pero ya de manera orgánica en el neolítico— las diversas comunidades se van inclinando, por las condiciones geográficas y zoológicas, a una explotación sistemática de uno de los reinos, sea el vegetal, sea el animal. Uno y otro, en la mayoría de los casos independientemente y sin significar una prioridad de uno sobre el otro en el tiempo:

b-1. *Los cazadores*. Estos grupos, dependientes todavía de lo que la naturaleza les permite «cazar», significan ya un nivel superior del simple «no-especializado». Los ejemplos típicos son los cazadores esquimales árticos, los pigmeos. Deben desarrollar todo un sistema de armas, trampas, y a partir de ellos una civilización rudimentaria de instrumentos secundarios.

b-2. *Los pastores*. Por la domesticación de los animales más aprovechables el hombre se asegura una subsistencia más sistemática que los meros «cazadores». El pastor es nómada (aunque se diferencia del beduino) por necesidad. El prototipo de este tipo de cultura son los pastores asiáticos, los de África y los Hamitas orientales ocupan una posición intermedia.

b-3. *Los plantadores* (que no son todavía *agricultores*). Se trata de grupos necesariamente sedentarios, que descubriendo ciertas plantas nutritivas las cultivan intensiva y racionalmente. Se trata de una civilización de tipo femenina, ya que es la mujer la que aporta la mano de obra (y por ello estará a la base de todo el mundo simbólico: fecundidad, resurrección).

c) *Grupos sincréticos*. Un tercer momento en la evolución de las culturas se manifiesta en el intercambio y síntesis de los diversos elementos de las culturas especializadas, que se conjugan en un tipo de organización superior. Se mezclan en

> proporciones variables el matriarcado del plantador, el patriarcado cazador y pastor, el sedentario y el nómada, naciendo la agricultura (tipo de plantador y pastor sedentario) y la vida urbana (con la consiguiente superposición de pueblos invadidos e invasores, con los diversos estamentos funcionales de la sociedad: jefes, guerreros, sacerdotes, sabios, comerciantes, agricultores, etc.).[1]

Como es evidente, cada uno de estos diversos niveles de evolución (no-especializados, especializados y grupos sincréticos) poseen un comportamiento muy diverso, ya que las condiciones de vida le exigen comportarse de modo distinto. El guerrero azteca tendrá muy poco en común con el modo de comportarse de un monje hindú; la moral del compromiso histórico de un profeta de Israel no opondrá a la indiferencia social de la *apátheia* del sabio griego; el mesianismo marxista poseerá un entusiasmo inmensamente mayor a la quietud del *ethos* confuciano; la combatividad del cultor del caballo nómada árabe en guerra santa tendrá mucha mayor fuerza expansiva que los miembros del refinado pero inorgánico Imperio bizantino. Todos estos ejemplos los hemos tomado de culturas altamente sincréticas. Mucho más evidente es mostrar la diferencia *ethica* de un esquimal y de un neoyorquino. El grado de civilización determina, en cierto modo, el *ethos* de los miembros de la cultura, pero el mismo *ethos* puede ser el causante de nuevas creaciones o, por el contrario, de la decadencia del grupo al nivel de la civilización.

En las sociedades sincréticas —altas culturas— que poseen un *ethos* que pudiera llamarse general (como, por ejemplo, la estructura general del comportamiento greco- romano, tan distinto del de una sociedad budista por ejemplo, y mucho más con respecto a la de un semita), lo tienen al mismo tiempo, de manera analógica, en sus clases sociales. Por ello, podemos hablar del *ethos* de la

---

1. Cfr. J. Goetz, *Historie des religions*, Bloud et Gay, París, s.f., vol. V, pp. 341-374, en su colaboración titulada: «L'evolution de la religion».

clase aristocrática, del caballero medieval, de los «orejones» del Imperio Inca o de los mandarines del Imperio chino; del *ethos* de la sacerdotal, de los brahmanes hindúes, de los teólogos-astrónomos egipcios, del clero romano; del *ethos* de las clases militares, de los invasores indogermanos, de los nahuas de México; del *ethos* de la clase proletaria, especialmente desde la revolución industrial —comenzada, originariamente, en el siglo XII en la Italia renacentista y los Países Bajos—. De igual modo puede estudiarse el *ethos* de una comunidad nacional (como la servia, la catalana, la bretona, la galesa, la del Río Grande del Sur, de Texas), de una sociedad política federativa (como de Francia, España, Argentina), o internacional (como Estados Unidos, Rusia, China, Europa, América Latina, el Mundo Árabe), en este último caso son ya verdaderos círculos socio-culturales que constituyen la Humanidad presente.

La noción de *Estado* es en cierto modo secundaria, ya que sólo indica un cierto tipo de organización o unidad política que se funda en comunidades anteriores que son las que poseen un *ethos* propio. Además los «Estados» pueden aparecer y desaparecer según las conveniencias o circunstancias, mientras que el *ethos* puede sobrevivirlos. Esto nos introduce a otra cuestión importante y es la de situar la posición del derecho (del sistema de leyes positivas o consuetudinarias) dentro de los niveles que vamos analizando. El comportamiento *ethico*, determinado por la tradición, por la civilización, por la educación, se objetiva igualmente en normas y después en leyes sociales, con las cuales el grupo legaliza, organiza habitualmente, sus comportamientos, relaciones, usos. Las leyes son, en cierto modo, y cuando son auténticas o producto de una evolución orgánica, la objetivación que obliga hasta por coerción el cumplimiento de lo que dicha comunidad ha habitualmente aceptado como lo conducente a los valores y fines, mundo de significación, que la experiencia les ha mostrado como «lo mejor». Por ello el derecho —bien que formado como la parte objetiva y formal del *ethos*— se vincula por una parte a la civilización (ya que muchas veces legaliza el uso de los instrumentos), por otra al mismo *ethos* (ya que fija por la obligación sus *modos*)

y en último grado al mundo de los fines y valores (porque los incluye como a sus proyectos, sus intenciones últimas, su programa). La historia del Derecho, entonces, lo mismo que la historia de la ética concreta, son los dos medios privilegiados para discernir el *ethos* de las comunidades humanas.

[3] ¿El *ethos*, siendo una manera social de comportarse que antecede al individuo, impide en este el ejercicio de la libertad? De otro modo ¿La libertad del individuo queda suprimida por el condicionamiento del *ethos* social? Deben distinguirse claramente dos aspectos. Todo miembro de una comunidad, como todo grupo social dentro de otro que lo abarca, está de algún modo y necesariamente condicionado por las estructuras sociales en las cuales emergió su conciencia desde el momento de su nacimiento —no sólo desde su *uso de razón*, ya que el uso personal y responsable de la razón está ya condicionado al uso inconciente y social de la dicha razón—. Pero dicho condicionamiento no es total, sino parcial. El individuo guardará siempre un ámbito dentro del cual el ejercicio de su libertad será posible. Ello es la conclusión de un hecho simplemente constatable: el futuro humano es esencialmente imprevisible, porque la espontaneidad humana puede imprimir a su conducta, a su *ethos* rumbos absolutamente desconcertantes; no sólo al modo de los efectos físicos, sino al nivel de los efectos que son frutos de una elección que, aunque condicionada por su conciencia (sea moral o teórica) guarda siempre una creatividad innata. Y es por ello que —como decíamos más arriba—, el *ethos* social es siempre plural y sólo se realiza de manera adecuada en cada individuo. Si la civilización es universal, la cultura o el *ethos* es radicalmente subjetiva (en el sentido que es radicalmente ejercida y configurada al nivel de un sujeto y, en cierto modo, incomunicable).

La libertad y particularidad de la cultura, del ethos, queda bien ejemplificada en la siguiente reflexión de Paul Ricoeur: «Un pueblo tenderá siempre a darse imagen positiva de sí mismo; un imagen —si pudiera expresarse así—, reconfortante. Contra la tendencia a ser un conformista en su propio grupo, el artista no es

solidario con su pueblo sino destruyendo la caparazón de apariencia. Es bien posible que en la soledad, la persecución, la incomprensión, haga surgir algo que en un primer momento chocará, que primeramente producirá repulsión, pero que, mucho tiempo después será observado como la expresión verídica del pueblo. Tal es la ley trágica de la creación de una cultura, ley diametralmente opuesta a la tranquila acumulación de los útiles o instrumentos que constituyen la civilización».[1]

Es decir, los modos sociales tienden a constituirse en instituciones[2] a los que la libertad del genio tiende a reorganizar, o que el revolucionario a desorganizar, en vista, en ambos casos de un avance de la civilización o de la cultura. La obra de arte ocupa un lugar *sui géneris*. Por una parte es una obra objetiva (que a veces forma parte de la civilización objetivada, como una casa, por ejemplo); pero al mismo tiempo es la expresión subjetiva de un *ethos*, ya que el arte expresa, de manera intuitiva y directa (sea por la literatura, las artes plásticas, la danza, etc.) los comportamientos de un pueblo o grupo social; y en último término, es igualmente portadora de los valores, de las significaciones más profundas de la comunidad (que llamaremos núcleo mítico-ontológico). Por ello, en el esquema final, los objetos materiales significativos (como el lenguaje y el arte) ocupan una posición de alto valor cuando se quiere comprender unitariamente el *sentido* de una cultura.[3]

Toda sociedad humana, comunidad o grupo se comporta de una manera característica (*ethos*) ante los instrumentos de civilización, cuya particularidad se funda en una estructura simbólica y significativa que no desborda el horizonte de su propia intersubje-

---

1. *Historie et vérité*, Seuil, París, 1965, p. 285, del artículo publicado en *Esprit* (París) octubre (1961), sobre «Civilisation universelle et cultures nationales». En Paul Ricoeur, *Ética y Cultura*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 1986, pp.43-56.

2. Sea como las entiende el derecho, sea como las entiende la antropología —en especial la sugestiva interpretación de Arnold Gehlen, en *Urmensch und Spätkultur*, Athenäum, Frankfurt, 1956, 272 p.

3. En este sentido «cultura» significará no sólo el *ethos*, sino igualmente el núcleo significativo y las obras que lo expresan (como las obras de arte).

tividad. Es este tercer nivel el que debemos abordar ahora. Y esta cuestión es tanto más importante por cuanto en nuestra época en crisis —como lo fue igualmente la del Imperio romano, por ejemplo—, los grupos sociales no poseen ya un monismo de significación sino que han aceptado (al menos en las dichas democracias), un pluralismo en una sociedad secularizada. Ello nos indicaría, entonces, que un sistema de civilización permite una pluralidad de actitudes culturales y de símbolos distintos, no sólo de nación a nación, sino en el interior mismo de las comunidades o Estados dichos nacionales. Los grupos ideológicos que son al mismo tiempo escuelas de vida, de *ethos*, introducen una nueva complejidad, no sólo horizontal (como en las clases sociales), sino verticales (como en las escuelas de pensamiento, partidos políticos y diversas comunidades religiosas en el suelo de una misma Nación o Estado).

§ 4. El núcleo mítico-ontológico

Debemos ahora analizar un tercer nivel, el radical, el explicativo de un grupo cultural. Pitirim Sorokin nos dice que la civilización (la «cultura material» de la humanidad), «forma la totalidad de los objetos y energías biofísicas que son utilizadas como vehículos para la objetivación de las intenciones, valores y normas».[1] Son estos valores últimos de lo que trataremos aquí.

[1] «Para lograr una sociología válida, debemos empezar por el estudio de los hechos libres de valores, en sí mismos. Pero solamente seremos sociólogos, y no simple recopiladores de información sobre sociedades, si examinamos los hechos del comportamiento humano desde el punto de vista de la responsabilidad y finalidad» —nos dice T. S. Simey.[2]

---

1. *Las filosofías sociales*, p. 240. Jaspers nos dice: «*Technik als Mittel*: Technik entsteht durch Zwischenschiebung von Mitteln zur Erreichung eines Zieles... *Sinn der Technik*: Die Macht über die Natur hat ihren Sinn nur durch menschliche Zwecke» (en *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Piper, München, 1963, pp. 131-132).

2. *La obra de Marx Weber y el porvenir de la sociología*, tr. por C. Sarti, en *Atlántida* II, 12 (1964), p. 601.

Toda subjetividad %sea un individuo o un grupo intersubjetivo% posee, consciente o inconcientemente, un *sentido* último. Solo en nuestro tiempo %en los tiempos de crisis%, la civilización pluralista deja de tener un sentido para reducirse a una mera objetividad universal manipulable por la masa. El sentido puede ser difuso, difícil de discernir, pero no por ello menos presente %sobre todo en las sociedades primitivas y aún en todas las grandes culturas primarias. Todo el sistema de las civilizaciones se ha organizado en torno o en vista a un *núcleo mítico-ontológico*, los valores fundamentales, la primer premisa del grupo, que son las estructuras de los contenidos intencionales últimos de la comunidad, y que se debe descubrir y analizar por un método hermenéutico de los mitos y símbolos básicos de la subjetividad —sea esta individual o social—. Para ello la fenomenología de la religión es un instrumento necesario. «Las imágenes y los símbolos —nos dice Paul Ricoeur— constituyen lo que podríamos llamar el sueño en vigilia de un grupo histórico. En este sentido puede hablarse de un núcleo ético-mítico que constituye el fondo cultural de un pueblo. Puede pensarse que es en la estructura de este inconsciente o de este subconsciente donde reside el enigma de la diversidad humana».[1] «Los valores de los que hablamos aquí residen en las actitudes concretas ante la vida, en tanto que forman sistema y que no son cuestionadas de manera radical por los hombres influyentes y responsables».[2] «Para alcanzar el núcleo cultural de un pueblo hay que llegar hasta el nivel de las imágenes y símbolos que constituyen la representación de base de un pueblo».[3]

Como podrá observarse nosotros hemos distinguido dos aspectos que Ricoeur, por simplificar, ha estudiado juntos. Para nosotros no existe ya un núcleo *ético-mítico*, sino un núcleo *mítico-ontológico*, porque hemos discernido entre actitudes *ethicas* que son determinadas por valores, y los fines o valores que forman

1. *Histoire et vérité*, p. 284.
2. *Ibid.*, pp. 282-283.
3. *Ibid.*, p. 284.

sistema para lo cual hemos reservado el nombre de núcleo *mítico-ontológico*. «*Mítico*», por cuanto, de hecho, una comunidad utiliza siempre símbolos expresivos que de un modo u otro constituyen un relato, una historia (y sólo en ese sentido le denominamos «mito», no en sentido despectivo) significativa. Con toda evidencia, ese término tiene mucho mayor aplicación en los pueblos primitivos, pero igualmente en las culturas superiores. «*Ontológico*», y no meramente «óntico», ya que quiere mostrar la visión que del mundo, del hombre, en fin, del *ser*, tiene esa subjetividad. Es decir, una visión o expresión (*logos*) del ser (*ontos*), primariamente del mismo hombre (*Dasein*). Son, entonces, las estructuras *quasi-apriori* que son admitidas por todos los componentes de un grupo, al nivel intencional de contenidos de conciencia, los que juegan el papel de «lo primero en la intención es lo último en la realización»: fines explícitos o implícitos. Ellos son los objetivos, a veces no visualizados reflexivamente, ni criticados, y que son sin embargo habitualmente ejercidos definiendo al grupo en aquello que le es propio, esencial. Todos los útiles son usados en vista a los contenidos intencionales organizados en el núcleo mítico-ontológico de una civilización —no así, o al menos en menor medida, en una civilización pluralista y profana en la que comenzamos a vivir, donde cada clase o grupo, aún cada persona, puede estructurar, descubrir, constituir una jerarquía de valores personal.

Esta distinción nos manifiesta ya que «cultura» significará no sólo las «actitudes» ante los útiles, sino igualmente el «núcleo mítico-ontológico» que las funda. Un hombre «culto» es aquel que con conciencia refleja o sin ella cumple adecuadamente dichas actitudes en vista de los valores conocidos de su grupo.

[2] Los núcleos mítico-ontológicos tienen relación directa a un tipo de civilización y cultura, ya que la actividad o función va determinando y es determinada por una cierta visión del mundo (*Weltansschauung*).

Veamos de manera tipológica los diversos niveles posibles de núcleos míticos —que corresponden, como hemos dicho, al modo de las civilizaciones.

a) *Estructuras mítico-ontológicas «uránicas»*. Este tipo de estructura se encuentra en los grupos no especializados y entre los pastores, en aquellos que guardan una extrema libertad con respecto a la naturaleza. De tendencia Enoteísta en los no-especializados, y más bien Monoteísta entre los pastores —grupo muy superior por su cultura a los no especializados: el «Padre del Cielo». Tómese por ejemplo los esquimales, los pastores árabes, los californianos o algonquinos.

Se organiza toda una cosmología —con diversos cielos—, sobre los cuales reina el Dios trascendente y lejano. La evolución sigue aproximadamente el camino siguiente: la trascendencia se transforma en indiferencia ante la creación, apareciendo a veces el «Adversario». Por ello se va constituyendo una nueva modalidad *uránica* y se pasa a la adoración solar y zoolátrica tan frecuente entre los cazadores-guerreros. El «Padre de los Cielos» desciende más próximamente: el Sol, que vence a la noche, el León que reina entre los animales, son el prototipo del cazador, del guerrero (que es él que caza a otros hombres): el Señor de los animales. Esta actitud se transforma nuevamente y se deja ver la aparición de la magia zoolátrica, el «mana» protector, el tótem.

b) *Estructuras mítico-ontológicas «któnicas»*. Este tipo es más conocido y extendido —ya que el agricultor desplazará de hecho a todos los otros tipos simples de especialización—. Es necesario comprender que el «agricultor» es al mismo tiempo un cultivador (de vegetales) y un pastor sedentario (que no necesita, entonces, cazar), es un tipo sincrético y superior de especialización, que asume a los tres anteriormente descriptos. Y bien, el cultivador crea ya los ritos, mitos y estructuras de la cosmovisión *Któnica*. Es una civilización femenina, lo opuesto al teísmo; visceral, animista al comienzo, ligada a la Naturaleza por esencia: ciclos de estaciones, muerte y resurrección, naturalismo mágico, cultos de vida, influencia luna: *Terra Mater*.

Estas tendencias derivarán en los «cultos a misterios», donde es vivida o revivida culturalmente la salvación de los iniciados. Se trata de un monismo cosmogónico.

Se establece así la dialéctica irreductible de la trascendencia *Uránica* y la inmanencia de las culturas *Któnicas*, polos difícilmente conciliables y que mezclándose sincréticamente darán siempre la preponderancia a uno de ellos.

c) Las grandes síntesis. Las primeras culturas y civilizaciones fueron ya un producto sintético de complejos componentes. Refiriéndonos especialmente a los principales (Sumerica, del Indo, Shang, Mayas) podemos decir que los elementos *któnicos* eran preponderantes. El Egipto y los Incas significan en cambio una síntesis más adecuada entre los factores *uránicos* y *któnicos* —sin lugar a dudas por la influencia de grupos pastores, guerreros y cazadores que constituyeron la gran civilización sobre el fundamento del agricultor del Nilo, o de las mesetas andinas—. Estas culturas y civilizaciones *de base* son como las columnas sobre las cuales se edifica la Historia Mundial, y corresponden a todo el período Neolítico, (bien que no queremos decir que se hayan iniciado con el Neolítico, pero, ciertamente, tienen sus fundamentos y su crecimiento en dicho período). Al fin del Neolítico, sea el Calcolítico o ya en las Edades de Bronce o de Hierro se producirá un nuevo paso, que, a nuestro criterio es explicatorio de la Historia Universal.

No se trata de la Edad Crucial de la humanidad (que Jaspers llama la *Achsenzeit*),[1] que solo será, en cierto modo, el florecimiento de otro fenómeno anterior que queremos ahora explicar. Se trata de la invasión sucesiva «sobre» estas civilizaciones *de base*, de pueblos con una firme posición *uránica*, con una extrema personalidad al nivel mítico-ontológico. A tal punto ya superior en su evolución que aún

1. Cfr. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, p. 28 y 76 *ss.*

la historia contemporánea seguirá siendo uno de los sucesivos corolarios de ese fenómeno capital.

d. Las invasiones de los Indoeuropeos y de los Semitas. En la zona tropical del Indo hasta el Nilo —incluyendo entonces a la Mesopotamia y el Irán, se producen una serie de invasiones beneficiadas por la topografía propicia de las civilizaciones que crecían en las cuencas bajas de los ríos. Unas vienen del norte —los Indoeuropeos—, otras del sur —del desierto sirio-arábigo, los semitas. Los Indoeuropeos[1] son pueblos pastores, que introducen el caballo domesticado en las regiones por ellos conquistadas. Es decir, civilización *uránica* que se enfrenta con las civilizaciones *de base* altamente sincréticas, pero de preponderancia *któnicas*. Este choque producirá el nacimiento de la teología (o de la filosofía como sabiduría), y dejará en todas las regiones dominadas por los Indoeuropeos un dualismo muy propio en el núcleo mítico-ontólogico que es fácil discernir.[2]

Los semitas, beduinos del desierto, nómadas y cultores después también del caballo, poseen aún una mayor tendencia hacia el *uranismo*. El desierto les impide o no les permite tan fácilmente, el sincretismo któnico del agricultor. Sin embargo, los semitas, habiendo invadido las civilizaciones ya *któnicas* sufren su influencia, aunque no dejan por ello de imponer su temple. Así se constituyen civilizaciones semitas como la acadia (la primera en importancia, ya que la sumeria no fue semita), las babilónicas y asirías, la

---

1. Hoy, gracias a las investigaciones rusas, comienza a percibirse más claramente el problema del origen de los Indogermanos. Así, por ejemplo, la «Cultura Kurgan» (=cultura de prominentes tumbas) tuvo su región originaria en el Volga y al norte del Caspio, para después desplazarse al norte del Mar Negro y llegarhasta Grecia, Europa Central y Norte de Rusia: «Ihre Träger sind wohl zu den Proto-Indogermanen zu zählen» (en *Fischer Weltgeschichte, Vorgeschichte*, t. I, 1966, Alimen-Steve, p. 134); M. Gimbutas, «The Indo-Europeans», en *American Anthropologist* LXV n. 4 (1963) 815-636. Este autor muestra como la indoeuropeización de Europa central se produce ya en el tercer milenio a. C.

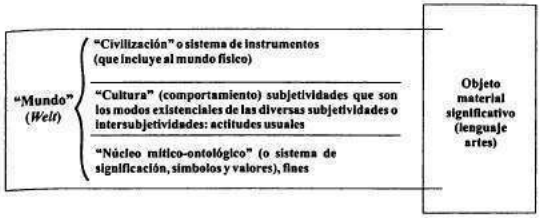
2. El Dios *uránico* por excelencia es Zeus Pater (de los griegos), Juppiter (de los romanos), Dyaus Pitar (de los hindúes), Ahura Mazda (de los iránicos).

cananea, fenicia, aramea, etc. Todos ellos aceptaron sincréticamente los elementos *któnicos* circundantes, diríamos casi que traicionan las estructuras más auténticas del núcleo mítico-ontológico del desierto.

e) *El fruto maduro o los grandes fundadores*. Cada una de las grandes civilizaciones sea influenciadas por los indoeuropeos o semitas llegaron a un momento de «toma de conciencia de sí mismas», gracias a la aparición de grandes personalidades que descubrieron claramente o exigieron a los pueblos ser fieles consigo mismo. Así vemos nacer un Zoroastro (en el Irán indoeuropeizado), un Buda en la India, un Confucio y Lao-tsé en la civilización del río Amarillo, un Sócrates en Grecia (por nombrar los más importantes de la tradición Indoeuropea); y por otro parte, los Profetas de Israel (que son el fundamento del pueblo judeo-cristiano) y algo más tarde, en el corazón mismo del desierto. Mahomet y el Islam. Con ellos las estructuras del núcleo mítico-ontológico alcanzan la madurez, y ya no será sustancialmente modificada dicha estructura hasta nuestra época. Se trata de la *Achsenzeit* de Jaspers, no ya de la revolución del Neolítico —que permite la aparición de las civilizaciones—, sino una revolución de la auto-conciencia que clarifica las estructuras fundamentales y el genio de cada grupo humano. Al fin, como hemos visto, sólo se enfrentarán dos movimientos o tradiciones opuestas: o la del dualismo indoeuropeo o la del creacionismo semita (en su línea judeo-cristiana o Islámica). El panorama del mundo actual no sólo no contradice esta hipótesis sino que la manifiesta aún más claramente. Por otra parte, no es posible otra posición, ni de un punto de vista histórico, ni metafísico, ni teológico.

[3] Se nos permitirá esquematizar lo dicho hasta el momento:

Llamamos «mundo» (*Welt*) a la «totalidad de sentido» que se opone al mero nivel estimúlico animal. Es el mundo que el hombre ha desplegado, no sólo de instrumentos, sino más bien, ese mundo donde los instrumentos son la objetivación de una necesidad del hombre



de construir todo a su medida, instrumentalizarlo, a fin de que forme parte de su mundo cultural, intencional, de valores.[1]

Guardan una posición propia, y por ello las comentaremos rápidamente, dos regiones del quehacer humano: el arte y el lenguaje. Ambos tienen la peculiaridad de estar constituidos objetivamente por una realidad material que de algún modo es un instrumento (tanto el signo físico o fonético del lenguaje como la obra de arte en tanto obra, especialmente en el caso de la arquitectura, por ejemplo); por otra parte, significan o manifiestan las actitudes *ethicas* y al mismo tiempo son el símbolo o el signo de los valores o últimos fines. Como vemos son instrumentos privilegiados que unifican la totalidad del mundo humano. La mera técnica (una máquina) es sólo un instrumento; una actitud *ethica* es un comportamiento al nivel de la institución (en sentido antropológico); los valores, contenidos de conciencia, son las estructuras ideales que pueden llegarse a expresar (como por ejemplo en las leyendas, los mitos, los ritos, las filosofías, etc.). El arte y el lenguaje reúnen en sí, individualmente, la totalidad significativa. Son por ello (tanto el estudio histórico, estructural y valorativo de las artes y las lenguas) medios privilegiados para descubrir la peculiaridad de un grupo

1. Un análisis adecuado de este hecho (el «mundo») nos llevaría a analizar la doctrina de Dilthey, Husserl, Ortega, Merleau-Ponty, De Waelhens, etc., es decir, toda la fenomenología contemporánea que se funda y parte del *Weltbegriff*. Max Scheller bien había mostrado que la cualidad propia del hombre —en oposición a los animales, como lo analizó Jokov von Uexkuell—, es la *Weltoffenheit*

cultural —no ya como mera civilización universal, sino como cultura particular en lo que tiene de propio.

Tomemos un ejemplo para comprender la utilidad de estas distinciones. Se insiste y se ha insistido siempre que el «Renacimiento» ha sido un «*Wiedergeburt*» de la cultura antigua.[1] Este «re-nacimiento» se ha tomado al pie de la letra, a tal punto, que pareciera que la cultura occidental de la europea medieval no hubiese aportado nada de nuevo en la faz de la cultura mundial. Muy por el contrario, el «re-nacimiento» no es sino el descubrimiento de ciertos *útiles o instrumentos* —ya sea del arte, del pensamiento o las técnicas— que había utilizado y hasta inventado la antigua cultura greco-romana. Pero lo que dichos autores dejan de observar en general es que la postura esencial, la actitud fundamental, en fin, el núcleo mítico del hombre renacentista es radicalmente distinto del hombre greco-romano. El «Renacimiento» no es simplemente el «re-descubrimiento» del mundo antiguo, sino que es la invención totalmente original del hombre medieval cristiano —bien que es franca rebelión contra ciertas estructuras eclesiásticas, muchas veces no esenciales o producto de meras circunstancias históricas accidentales.

La demitificación del mundo había sido la tarea principal de la comunidad cristiana. Ahora el poeta podía cantar a la naturaleza, podía recitar los mismos versos que sus antecesores greco-romanos, pero el sentido último era absolutamente diverso. El mundo *creado*, contingente, objeto y cosa del hombre no es ya el mundo *eterno*, necesario, divino —en cuanto «lleno de dioses»— en el cual el hombre se confunde y es al fin una parte subordinada al mundo de los dioses olímpicos.

En verdad este hombre descubre, quizás por primera vez en la historia, el mundo y el hombre, le descubre en cuanto se presenta a una visión profundamente purificada por el trabajo de un milenio y medio de reflexión cristiana.[1] El trabajo comenzado por los apologetas —y posibilitado esencialmente por la existencia concreta de Jesús de

---

1. Véase el clásico capítulo de Jakob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance*, tercer capítulo: *Die Wiedererweckung des Altertums*, ed. 13, pp. 127-206.

Nazaret—, alcanza uno de sus frutos: *la libre utilización* de los instrumentos de las civilizaciones pasadas, y *la libre posibilidad de la invención* sin fronteras míticas.

Es decir, la civilización romana o clásica podía ser transmitida —al nivel de los instrumentos—, pero su núcleo mítico-ontológico había sido radicalmente modificado, cambiado, y por ello las nuevas objetivaciones artísticas, por ejemplo, son sólo aparentemente un *Widergeburt*, en verdad son materiales significativos de valores radicalmente nuevos.

Hasta aquí hemos usado indistintamente diversas palabras para designar a los supersistemas culturales tales como el Egipto, la Mesopotamia, los Romanos. Llega el momento de elegir un término que las nombre adecuadamente. Podría usarse «civilización» ya que, de hecho, todos los sistemas de instrumentos han sido en cada grupo humano distintos. Pero, en nuestra época, es tal la universalización de la civilización originada en Europa, que poco a poco las distancias se van acortando e igualando. Antes podía hablarse de una «civilización» egipcia; hoy el Egipto no se diferencia esencialmente de una «civilización» del Irán o Irak.

Es más bien al nivel de la «cultura» —tanto como las actitudes existenciales como el del sistema de valores o núcleo mítico— donde se establece no sólo la peculiaridad de un grupo humano, sino su necesaria y esencial diferenciación, al mismo tiempo que su nacimiento, crecimiento y a veces extinción. La civilización puede progresar indefinidamente, pueden transmitirse los instrumentos; mientras que la cultura —como la hemos entendido es difícilmente transmisible a otra subjetividad, y muere, es decir llega a desaparecer ese modo de encarar la vida, ese temple en el uso de los

---

1. *Ibid.*, cuarto capítulo: *Die Entdeckung der Welt und des Menschen*, pp. 207-262; «Die alle dem stand Italien zu Ende des 15. Jahrhunderts mit Paolo Toscanelli, Luca Paccioli und Lionardo da Vinci in Mathematik und Naturwissenschaften ohne allen Vergleich als das erste Volk Europas da, und die Gelehrten aller Länder bekannten sich als seine Schüler, auch Regiomontanus und Copernicus» (*ibid.*, p. 214). «Italien rühmt sich zunächst der frühesten botanischen Gärten...» (*Ibid*).

instrumentos, los símbolos, míticos y valores que fundaban, por ejemplo, la vida real de un heleno. Llamaremos, entonces, *culturas* a los grupos humanos creadores de civilización o portadores de ella, y que la usaron de modo particular en vista de realizar sus valores propios.

Cuando un pueblo deja de ser *creador* al nivel de su cultura, en poco o en mucho tiempo pero necesariamente, operará por inercia y abandonará la creación de nuevos útiles de civilización y será invadida por otros grupos más vitales; es decir, morirá como cultura. Y esto es tanto más angustiante en nuestro tiempo, porque «la humanidad tomada como un cuerpo único, se encamina hacia una civilización única y planetaria que representa a la vez un progreso gigantesco para todos y la labor inmensa de la supervivencia y la adaptación de la herencia cultural en este cuadro nuevo. Todos experimentamos, de diversa manera y según modos variables, la tensión entre la necesidad de esta adaptación y progreso, por una parte, pero, al mismo tiempo, la exigencia de salvaguardar el patrimonio heredado».[1]

¡Como latinoamericanos esta problemática se encuentra en el corazón de toda nuestra reflexión contemporánea! ¿Qué es lo que somos como cultura? ¿De qué modo sobreviviremos como latinoamericanos en la universalización de la técnica contemporánea?

§ 5. Hipótesis principales de investigación

Ahora nos es necesario analizar en cual de los diversos niveles expuestos debemos situarnos para comprender acabadamente nuestra cultura latinoamericana; es decir, para interpretar su lugar, su personalidad, en la Historia Universal. Para ello deberemos criticar las falsas rutas e internarnos estructuralmente en aquella que probemos ser la mejor, la que nos permita llegar a nuestro fin: el análisis del hombre latinoamericano como cultura, como grupo que sostiene y promueve un complejo de valores que lo diferencian dentro del mundo actual y futuro.

---

1. Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 274.

[1] En primer lugar deberemos descartar a la civilización —en el sentido de sistema de instrumentos—, como nivel apropiado para una diferenciación de los grupos culturales, porque, como hemos dicho, se trata de elementos en sí mismo indiferentes o universales, que pueden ser manipulados por todos los hombres análogamente. Si las civilizaciones han sido diferentes unas de otras en el pasado lo es sólo accidentalmente, pero la civilización universal de hecho que se avecina nos muestra que este nivel no nos sirve para una definición de los grupos socio-culturales.

Por otra parte, el nivel del *ethos* o del complejo de comportamientos, el temple de un pueblo, no pareciera igualmente ser la estructura más adecuada, porque al fin todas las actitudes adoptadas ante un sistema de instrumentos deriva, en definitiva, de aquello que lo funda, que lo determina, del núcleo de valores y fines que incluyen el comportamiento y se transforman en su ley interna.

Sólo el tercer nivel, el del núcleo mítico-ontológico —y gracias a él retomaremos el *ethos* y el sistema de útiles pero desde adentro hacia afuera, desde los fines a los comportamientos y los instrumentos de su realización—, nos permitirá delimitar la personalidad de un grupo cultural, de definirlo como grupo humano *sui generis*, de alcanzar una explicación de su individualidad, de sus tradiciones, de su presente, de su tendencia escatológica (si es que tiene esta tensión futura, signo de vitalidad y esperanza de desarrollo posterior). Es aquí, a nuestro criterio donde puede establecerse la «llave» de la comprensión de la historia universal, y, en cierto modo, todos los otros niveles son sólo condicionantes o corolarios pero nunca la causa intencional, el factor determinante humano, de una cultura. El fundamento del arte, del lenguaje, de las actividades espirituales y políticas —que son el punto de partida de la creación de instrumentos y de las técnicas y ciencias, sea la ciencia económica o la física y matemáticas— es una cierta complexión intencional, de estructura relativamente estable, que hemos denominado núcleo mítico-ontológico y que nos toca ahora analizar más de cerca, para poder proponerlo como la hipótesis de interpretación o meramente exterior, sino realmente explicativo.

La evolución biológica pareciera haberse detenido desde la aparición del *homo sapiens* —al menos como proceso de creciente cerebralización anatómica—, pero comienza desde ese momento una evolución de otro tipo: en un primer momento instrumental (el hombre crea instrumentos exteriores, así como la vida creaba órganos en los animales), pero rápidamente la evolución significa un progreso racional, espiritual, simbólico. Dicho proceso de complejidad creciente en el plano espiritual debe irse sedimentando, no sólo al nivel de la civilización (en la cual las ciencias son el ejemplo más perfecto y típico), sino al nivel propiamente cultural (donde el núcleo mítico-ontológico es su efecto propio). Esta sedimentación no aumenta mecánicamente, sino que crece orgánica y vitalmente, siguiendo en esto las leyes de la biología. Las estructuras intencionales de los grupos toman diversas vías (como, por ejemplo, la de las culturas egipcias, mesopotámicas, hindúes, chinas, aztecas, incas, y después indoeuropeas y semitas) y van desarrollando sus virtualidades hasta un cierto punto. Sea que por inercia e inexistencia de autodeterminación entran en un círculo vicioso (como la cultura china de tipo confuciana), sea por el choque violento de un invasor que por su superioridad impone su estructura intencional. La invasión al nivel de la civilización (como la de los bárbaros en el Imperio romano-cristiano) no indica de ningún modo la imposición del núcleo mítico-ontológico. Pueblos más débiles en el dominio de los instrumentos llegan sin embargo a imponer su estructura intencional a los invasores (los griegos a los romanos; los romanos a los bárbaros; los egipcios a los hititas). Pero pueblos superiores por sus estructuras intencionales imponen a sus invasores o invadidos —mientras que no se les destruya físicamente— su propio núcleo mítico-ontológico. Tal es el caso de los españoles sobre las culturas amerindianas, de los semitas sobre la media luna, de los indoeuropeos sobre Europa-romana, sobre Persia y el Indo. Esto hace, como en la evolución biológica, que muchas ramas secundarias de la evolución desaparezcan (como, por ejemplo, la cultura egipcia en cuanto tal), otras languidezcan en un proceso de inercia sin progreso (como las culturas esquimales), pero en cambio otras muestren su fuerza, coherencia y superioridad para imponerse poco a poco y definitivamente.

Así como hace unos cuarenta a treinta mil años, desde un punto desconocido de la tierra aparece un grupo humano llamado *homo sapiens* y en pocos milenios se hace presente en el globo desplazando a todos los otros «hombres» —al menos influenciándolos a tal grado que les impone su estructura—; del mismo modo, los núcleos mítico-ontológicos más coherentes y explicativos de la realidad se imponen por la propia vitalidad de su sistema.

Hay entonces dos momentos esenciales en este proceso universal de gran analogía con la evolución biológica. Por una parte, el lento gestarse de los diversos focos o núcleos sistemáticos de alta complejidad mítico-ontológico,[1] por otra, su choque con otros focos o núcleos, su muerte, mezcla o supervivencia.[2]

Toynbee nos dice que «los colapsos son fracasos en la audaz tentativa de ascender del nivel de la humanidad primitiva que vive la vida de un animal social hasta las alturas de un tipo de existencia sobrehumana de una comunión de santos».[3] Su gran error consiste en no analizar el hecho de que el hombre fue primitivo sólo una vez, y hay civilizaciones (en el concepto de Toynbee) que florecen a partir de otras —y no ya de un hombre primitivo—. Por otra parte, muy pocas entre ellas pretenden una «comunión de santos» —ya que esto supondría una cierta noción personalista de la beatitud, que ignoraban, por ejemplo, los hindúes. La pérdida del elán

---

1. Es bien sabido, por ejemplo, que Arnold Toynbee, ha dado una gran importancia a la «Génesis de las civilizaciones» a la cual dedica el t. I de su *Estudio de la Historia*, ed. cit., pp. 74-374. No entramos aquí a criticar su clasificación, pero nuestro punto de vista es extremadamente diverso. Para nosotros lo esencial no son simplemente importantes esos como grupos o unidades que logran constituir un Estado universal %ya que aunque Toynbee habla de «campo histórico inteligible» al fin debe siempre buscar dichos «Estados universales» por ser uno de los momentos necesarios de sus civilizaciones%, sino los tipos históricos de núcleos mítico-ontológicos, que de hecho fueron menos que los Estados universales, ya que muchos de ellos lo tuvieron del mismo tipo (como por ejemplo los Indoeuropeos que constituyeron diversas culturas: Hititas, Helenos, Arios).

2. Sobre el crecimiento o aborto de las civilizaciones, véase del mismo autor t. III (1953), pp. 13-412; sobre el colapso t. IV (1955) primera y segunda parte; sobre su desintegración t. V (1957) primera y segunda parte.

3. *Estudio de la Historia*, IV, 1, p. 21.

creador por parte de una cultura nos habla de una estructura mítica-ontológica llegada a su pleno desarrollo —como las ramas biológicas de la evolución que se extinguen por haber cumplido con su función hasta sus últimas consecuencias—, mostrando así que el camino emprendido era falso, era inadecuado. En la evolución biológica, sólo los vertebrados mostraron haber elegido el buen camino para llegar a la óptima cerebralización y con ello a dar un nuevo paso, no sólo el de la vida sino el de la reflexión humana; en la historia de las culturas sólo un grupo mostró haber permitido la demitificación total del universo que permitirá a la ciencia hacerse cargo de la naturaleza, al hombre de sí mismo para producir una civilización, de hecho universal.

Reconstruir este tronco central de la evolución histórica es encontrar un sentido a la Historia Universal. Todo se debe entonces, no sólo al poder de la civilización (ya que los grupos que concibieron e hicieron creer el núcleo mítico-ontólogico que poseerá en tiempo futuro la tierra, poseyó un instrumental de civilización mínimo), sino mucho más al poder de la coherencia y convencimiento de una estructura intencional que da cuenta de la realidad, que manifiesta un grado mucho mayor de desarrollo. Siendo los valores y los fines expresión de un desarrollo superior del hombre, se impusieron sea por la fuerza, sea por el convencimiento pacífico del más instrumentado, pero al fin por la evidencia objetiva que se manifiesta a la conciencia imponiéndole la certeza. La imposición del Islam en el desierto politeísta, la predicación cristiana —sobre todo como la pretendía un Bartolomé de las Casas en su obra *De único modo*—, entre los indios de Chiapas, manifiesta esta ley universal.

[2] Estudiemos sobre la estructura del núcleo mítico-ontológico con más detalle. Para ello nos llevarán de la mano, hasta un cierto punto, algunas de las reflexiones de Ernst Cassirer, cuando nos dice que «es innegable que el pensamiento simbólico y la conducta simbólica se hallan entre los rasgos más característicos de la vida humana y que todo el progreso de la cultura se basa en estas condiciones».[1]

El hombre no vive en el mero mundo físico, sino en un universo simbólico. «El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen parte de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana. *Todo progreso en pensamiento y experiencia afina y refuerza esta red...* La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica».[2]

El hombre, en tanto tal, es una existencia racional, por ello mismo su mundo simbólico —estructura privilegiada de su condición intencional—, está necesariamente cargado de racionalidad. En esto tendremos que oponernos a todas las interpretaciones emotivas o irracionales del «hombre primitivo», a quien se le creía en un estado pre-lógico (tal como, por ejemplo, en las interpretaciones de Levy-Bruhl).

Los animales pueden responder a los estímulos; en el caso de los monos antropoides, llegan a mostrar un cierto comportamiento que le permite la comunicación —al nivel emotivo,[3] por medio de signos acústicos; igualmente alcanzan una cierta manipulación de «cosas» como instrumentos —sin llegar a la modificación de la cosa creada como «instrumentos»—. Pero el hombre llega a mucho más. Gracias al poder reflexivo y universalizante del entendimiento humano —del cerebro de máxima capacidad y de funcionalidad relativa de los catorce millones de células nerviosas que ocupan la cavidad craneal—, éste puede independizar la mera «cosa» de su «nombre» —y constituir así el lenguaje simbólico—, de su contenido universal —la noción o concepto en su sentido óntico.[1]

---

1. *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, tr. por E. Imaz, FCE, México, 1951, p. 49. Véanse sobre el problema del símbolo y el mito las obras de Paul Ricoeur (*Simbolique du Mal* y *De l'interpretation*, de la cual hemos hecho reseña en *Documentación crítica Iberoamericana* (Sevilla) (1966); en nuestro trabajo sobre *El humanismo helénico*, hemos utilizado algunas de sus distinciones.

2. *Ibid.*, p. 46.

3. Véase esto con mayor detalle en la obra del mismo autor —y del cual la citada es un resumen de edad madura: *Philosophie der Symbolischen Formen*, III, cap. VI, pp. 237-323.

El hombre trasciende así el mero «mundo natural» del animal y se eleva, constituyéndolo, al «mundo humano», mundo intencional del sentido, del símbolo, de la significación. Este mundo humano se objetiva en instrumentos de civilización (el medio es modificado y aparecen «cosas» construidas por el hombre), pero siempre es parte componente de un mundo mental, de sentido, donde la memoria y la fantasía, el entendimiento práctico y teórico, la temporalidad e intersubjetividad, tejen una maraña de intenciones, retenciones, prospecciones, que constituyen «lo vivido» de la conciencia concreta, de la conciencia de un pueblo.[2]

Lo más importante para nosotros es que dicho «mundo humano» —que reposa radicalmente en el núcleo mítico-ontológico— está constituido en sus estructuras por elementos que tiene una significación diversa en los grupos humanos. Así, por ejemplo, el sentido del *espacio* es una sociedad babilónica (de las esferas) o azteca (de los cuatro puntos cardinales) es muy distinta a la noción que de espacio tiene un hombre post- renacentista.[3]

Mucho más evidente todavía es el caso del *tiempo*.[4] Atacaremos la historia universal desde este punto de vista, ya que «la visión estructural de la cultura debe anteceder a la meramente histórica. La mera historia se perdería en la masa informe de hechos dispersos si no poseyera un esquema estructural general en cuya virtud poder clasificar, ordenar y organizar los hechos».[1]

---

1. El conjunto de símbolos constituye una estructura mítica, mientras que el de las diversas visiones del *ontos*, una ontológica (prefilosofica); de allí hemos constituido el nombre complejo de «núcleo mítico-ontológico». Ontología no como ciencia constituida, sino como la posición natural (*naturliche Einstellung*) que funda en el plano existencial el develamiento científico.

2. Nada mejor en nuestro tiempo que los estudios de Husserl. Véase por ejemplo (e igualmente la introducción al tomo de la Husserliana) las *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), Husserliana X, 1966, XI.IV- 484 p.

3. Lo ha mostrado muy bien Pierre Duhem, *Le Système du Monde*; L. Thornike, *History of Magic and Experimental Sciences*, New York, 1929.

4. Hemos estudiado largamente este aspecto en nuestra investigación sobre *El humanismo semita*. Mircea Eliade en su trabajo sobre *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, Paris, 1949, 254 p., analiza este aspecto finamente.

Como veremos, estas «categorías» históricas nos serán dadas concretamente por la misma historia, serán universales concretos, ya que las estructuras intencionales como los organismos biológicos han ido buscando, en el *zig-zag* angustiante de la historia, ciertas soluciones, que complificándose han ido probando su coherencia —y subsistiendo— o manifestando su contradicción y desapareciendo.

Para ello no tomaremos al mito y la religión como realidades secundarias, —irracionales o de subjetividad emotiva—. Muy por el contrario nos manifestarán la racionalidad —y quizás durante muchos milenios la «única» manifestación superior— de la racionalidad del núcleo mítico-ontológico. Aquí debemos dejar a Cassirer para avanzar un paso más y aceptar más bien las posiciones de un M. Eliade y un P. Ricoeur.[2]

Eliade, después de describir el mecanismo de la «mentalidad primitiva» —y con ello su racionalidad— dice que así se «comenzará el estudio de la concepción ontológica subyacente, de la cual propondremos la interpretación».[3]

Por su parte Paul Ricoeur termina su magnífica obra *Simbolique du mal*, después de haber desentrañado magistralmente los contenidos racionales del «mito adámico», con aquella sugestiva fórmula de que «el mito hace pensar».[4]

[3] Para continuar nuestro análisis debemos comprender que las estructuras míticas incluyen siempre una *Weltanschauung*, una cierta visión del mundo, del hombre, de la historia. La explicación última de los fines y valores de un grupo no nos es manifestada por la

---

1. E.Cassirer, *Antropología filosófica*, p. 107. Enrique Wölfflin aplicó esto a la historia del arte, admitiendo como categorías lo clásico y barroco (*Kunstgeschichtliche Grundbegriffe*).

2. Cassirer dice: «Entre todos los fenómenos de la cultura los más refractarios a un análisis meramente lógico son el mito y la religión... Lo que caracteriza la mentalidad primitiva no es su lógica sino su sentimiento general de la vida» (*ibid.*, pp. 110-123).

3. *Op. cit.* p. 20.

4. Epílogo (ed. Aubier, París, 1961).

filosofía de cada época —cuando esta existió—, ya que ella forma parte de un complejo vital mucho más amplio, en permanente evolución. Existe a veces antinomia entre la vida al nivel existencial y cotidiano y al de la expresión filosófica o explícita, debemos descubrir una estructura que las comprenda a ambas aún en su proceso, en su historia. «A la variabilidad de las formas humanas de existencia corresponde la multiplicidad de modos de pensar, de sistemas religiosos, de ideas morales y de sistemas metafísicos —nos dice Dilthey».[1]

Lo que Dilthey se propone es situar convenientemente los elementos que componen un complejo intencional histórico, y del cual la filosofía o el arte, por ejemplo, no son sino alguno de sus constituyentes (incomprensibles si se les estudia separadamente). Para descubrir y definir un momento o pueblo dado será necesario «convertir en objetos los ideales y las concepciones del mundo (*Weltanschauungen*) de la humanidad; valiéndose del método analítico habrá que descubrir en la abigarrada variedad de los sistemas, estructura, conexión, articulación».[2] «Si mediante el método comparado derivamos sus formas capitales partiendo de su multiplicidad, será posible simplificar el problema... Y se muestra entonces que estas formas fundamentales expresan los aspectos de la vitalidad (*Lebendigkeit*) con relación al mundo en ella. De esta suerte se reconoce, que las concepciones de la vida y del mundo constituyen los símbolos necesarios de los diversos aspectos de la vitalidad en su urdimbre».[3]

> «Una tarea que reclama entonces en primer lugar la máxima aplicación del horizonte histórico. Como antes podremos obtener alguna luz es considerando los orígenes de la metafísica en el género humano, conexos en todas partes con la religión. La filosofía tendría que desprenderse, por fin de su equivocada aversión a la teología, fruto de largas uniones ilegítimas, para establecer la verdadera relación, esa que resulta de extender el análisis histórico a toda la co-

1. *Teoría de la concepción del mundo*, tr. por E. Imaz, en el t. VIII, de *Obras de Wilhelm Dilthey*, FCE, México, 1954, p. 5.

2. *Ibid.*, pp. 6-7.

3. *Ibid.*, p. 7.

> nexión. Tal conexión nos dice que ambas, la teología y la metafísica, elaboran una concepción de la vida y del mundo partiendo de la vida humana. Y lo mismo se puede decir del arete, especialmente de la poesía. Por lo tanto, los tres deben guardar correspondencia».[1]

¡Tenemos plena conciencia de que en el ámbito cultural latinoamericano estas reflexiones pueden contar con muy pocos seguidores, ya que los cultores por partes iguales —tal como Dilthey, Troelscht, Weber, Sombart— de la filosofía, la historia y la teología son casi inexistentes![2]

Todo lo que nos indica Dilthey no es otra cosa que indicarnos la manera y la importancia de abordar lo que hemos llamado el «núcleo mítico-ontológico» de un grupo cultural.[3]

La *Weltanschauung*, el complejo de contenidos intencionales ontológicos de un grupo humano histórico, está ya dado y vinculado a un mundo de símbolos y mitos (principalmente en el hombre primitivo), que puede y debe ser analizado (el método de análisis es una hermenéutica que debe ser todavía clarificada, como veremos más adelante). Veamos rápidamente, al nivel metafísico, las estructuras posibles ante los grandes problemas que exigen una solución por parte del hombre para poder vivir, es decir, para poder comprometerse en una conducta coherente en vista de un mundo de valores (núcleo mítico-ontológico) que tenga el menor número de contradicción, o mejor, que no tenga ninguno. Pero lo que la historia de las religiones, de las filosofías, de los sistemas nos enseña, es que el número de dichos sistemas es muy pequeño, y, al fin, cuando estudiamos sus últimos contenidos las posibilidades se reducen a las siguientes —sin lugar a ninguna otra.

---

1. *Ibid.*, p. 12.

2. Los filósofos parecieron perderse en el fácil campo de la logística; los historiadores en el de los Archivos, sin pretender dar a la historia un «sentido».

3. Utilizaremos esta obra de Dilthey para un análisis metódico que pensamos investigar en el futuro, ya que en el contexto de este corto trabajo no podemos extendernos para aplicar a nuestros fines el sinnúmero de análisis que la pluma activa de Dilthey nos propone en este tomo VIII.

Todas las formas simbólicas, los mitos y teogonías, los mismos que las expresiones filosóficas, artísticas, incluyendo las literarias, las religiones en general, tienden a explicar o a exponer los grandes problemas de la existencia humana. En primer lugar, el mundo físico, tal como se da ante la mirada del hombre, exige una toma de posesión ante su misma existencia: si existe por sí como Absoluto, se derivará a una posición a la larga Panteísta; si se le admite contingente, no puede inclinarse sino hacia una posición creacionista. Ante un Creador se lo debe admitir como el único Absoluto o como el primero (diferencia entre el Monoteísmo y el Enoteísmo de tendencia politeísta demostrado por W. Schmidt). Ante el *hombre*, se le admitirá existiendo en una estructura material y corporal devaluada (dualismo que concibe ante todo al hombre como espíritu o alma), o como una unidad indivisible. De ello derivará una moral o un *ethos* radicalmente diversa: o la moral dualista (que objetiva en divinidades diversas o en componentes de la estructura del hombre, el bien y el mal); o la moral de la libertad que admite como causa del mal la solo responsabilidad de una conciencia electiva. Todo esto manifiesta una visión cosmológica e histórica que admitirá la relatividad del «mundo de abajo» en función del «mundo divino», y por ello la devaluación del tiempo sub-lunar como desprovisto de toda significación; o la trascendencia del mundo creado en función a la escatología de un tiempo plenario en su sentido. Por otra parte, la posición misma del *individuo* quedará determinada, en la antinomia de un querer vivir solo para la beatitud y la necesidad de integrarse en una comunidad despótica, para aspirar a una bienaventuranza despersonalizada —en el Panteísmo—; o la integración de un vivir profético en función política a una trascendencia personalizada. Lo cierto que estas diversas posibilidades se han dado en la Historia Universal constituyendo diversas «Concepciones de la vida» (*Weltanschauung*), pero sólo algunas han logrado superar los siglos, y esto, evidentemente, como las formas biológicas más perfectas, por la coherencia de sus estructuras. Por nuestra parte conocemos dos formas superiores que hayan marcado la Historia Universal: las concepciones de la vida Indoeuropea y Semitas, y por ello las elevamos a «categorías» explicatorias de la Historia humana misma. No son, entonces, dos sistemas teóricos, sino son dos «núcleos mítico-ontológicos» concretos, dos universales concretos dados en la Historia y configura-

dos por un diálogo milenario entre dichos grupos, el cosmos, la historia y los otros grupos.[1]

[4] Para desentrañar los contenidos de estos «núcleos mítico-ontológicos» será necesario estructurar toda una Hermenéutica, que, por desgracia, sólo está en vías de constitución —lo que sólo nos permitirá, en todo el resto de nuestro trabajo, dar un cierto número de hipótesis más que de conclusiones, no por ello menos científicas: hipótesis científicas».

El método hermenéutico o de interpretación debe enfrentarse con la «totalidad cultural» y analizar sus componentes, ya que los diversos niveles que hemos esquematizado anteriormente «componen conjuntamente la expresión completa de la vitalidad en una visión de la vida y del mundo»; «la aplicación de este método exige... un análisis... del arte, la religión y la filosofía, como soportes del concepto de la vida y de la concepción del mundo. Aquí se funda luego la búsqueda de las formas capitales en las diversas épocas (nosotros la llamamos núcleo mítico-ontológico), exposición de las antinomias de cada una de ellas, su pugna, la lucha entre religión, filosofías y arte».[2]

Como el mundo humano es simbólico —y en el hombre primitivo exclusivamente mítico— la fenomenología e historia de las religiones será un instrumento principal para el estudio del núcleo mítico-ontológico. Será necesario comprender los «contenidos» intencionales encubiertos bajo el ropaje de mitos, para mostrar la coherencia de los

---

1. Para poder comprender la coherencia y pervivencia de estas dos «categorías» históricas concretas (indoeuropeos y semitas), véanse las obras de Claude Tresmontant, *La métaphysique du christianisme*, Seuil, París, 1961, pp. 707 *ss*; *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, Seuil, París, 1966, 428 p. Las estructuras fundamentales del núcleo mítico-ontológico de los pueblos indoeuropeos y semitas los hemos estudiado con detenimiento en nuestras investigaciones antes citadas: *El humanismo helénico*, *El humanismo semita*.

1. Dilthey, t. VIII, p. 8. Hablando «de los métodos para captar la historia de las concepciones de la vida y del mundo (*Weltanschauungen*)» (*ibid.*, p. 22), dice que «Al añadir a estos conocimientos psicológicos (sociológicos) el estudio histórico de las visiones de la vida y del mundo, tal como se han desarrollado en la historia de la filosofía, de los

sistemas de valores de dichas comunidades. Esto, sin embargo, tiene aun vigencia en nuestro tiempo y en todo tiempo, porque el hombre es un «animal simbólico».[1]

Un segundo instrumento hermenéutico es el arte. «El arte es, con respecto a las visiones de la vida y del mundo, la forma más neutral de expresarlas».[2] «Las grandes posiciones históricas de conciencia, según épocas y pueblos, se manifiestan en la total complexión del ánimo; esto se expresa en el concepto de la vida, condiciona en el intelecto, la concepción del mundo y en la voluntad el ideal de vida».[3] La historia del arte, el arte de un grupo cultural, nos manifiesta de manera intuitiva y directa su propia cosmovisión, el complexo de sus valores, el *ethos* del pueblo. El arte, en sus obras (objetos materiales significativos, como hemos dicho), muestran la peculiaridad del núcleo mítico-ontológico, y están siempre, excepto a partir del siglo XVII, vinculados a una teología —mucho más que a una mera filosofía—. Arte y religión son las dos vertientes de una misma actitud —hasta nuestro tiempo, como hemos dicho, donde el arte, lo mismo que los demás quehaceres humanos, se han secularizado—. No debe, sin embargo, objetivarse anacrónicamente la actitud contemporánea del arte autónomo en el pasado, porque se corre el riesgo de ininteligibilidad.

Entre las artes, las literarias tienen un lugar especial, y esto por la importancia del lenguaje en cuanto tal.[1] La lengua es la estructura intersubjetiva de un grupo, donde se sedimentan —al interior del grupo, de la subjetividad en cuanto tal— las experiencias vitales más importantes, su misma historia. La actitud esencialmente dialogantes (porque intersubjetiva) del hombre hace de la lengua el instrumento

dogmas y de las obras literarias, resultan indicaciones sobre los métodos con los cuales nos podemos aproximar a la interna conexión histórica» (*Ibid.*). «La creación de una etapa y forma de vida espiritual, en la cual ésta se ha objetivado, no lleva consigo conciencia alguna de su origen (*ibid.*, p. 23). ¡De allí la necesidad de trabajos como el nuestro!

1. Cassirer, *Antropología filosófica*, p. 48. Sobre la religión, cfr. Dilthey, t. VIII, p. 26-37; 303; etc.

2. Dilthey, *Ibid.*, p. 24.

3. *Ibid.*, p. 24-25. Cfr. Cassirer, *op. cit.*, pp. 195-238, donde analiza las distintas posiciones ante las teorías del arte

privilegiado de las cosmovisiones primitivas: el hombre habla con los dioses, con las cosas comprendidas dentro de comportamientos divinos —lo que a veces deriva en la magia o la idolatría—. No es admirable, entonces, que eminentes filólogos sean al mismo tiempo grandes historiadores de las culturas %un ejemplo contemporáneo sería el de Werner Jaeger.[2]

El lenguaje nos lleva de la mano a la filosofía, en tanto descubrimiento o sistematización de los *contenidos* de sentido que las palabras y los gestos nos manifiestan. No sólo la filosofía sino aún el pensamiento en general —al principio teológico y después secularizado—, que a veces se presenta bajo la forma de literatura, de leyenda, o de otros modos de expresión. Aquí se llegará a una mayor claridad en la clarificación de las estructuras del núcleo mítico-ontológico, pero no se crea que la mera lectura de una obra filosófica desentraña su último sentido, sino que habrá que saber darle un lugar en su contexto cultural y con ello situarla en el proceso de la Historia Universal, «Pretendo demostrar que también los sistemas filosóficos, lo mismo que las religiones o las obras de arte, contienen una visión de la vida y del mundo que se basan, no en el pensamiento conceptual, sino en la vida de las personas que los producen».[3]

Lo dicho es suficiente para una comprensión adecuada de nuestro trabajo. Deberá entonces entenderse que daremos primacía al núcleo mítico-ontológico sobre los sistemas de civilizaciones. En las Historias de las Culturas, casi siempre, el orden está invertido, y esto se debe a que sus autores son más historiadores o sociólogos de los hechos exteriores, de la evolución de los sistemas de instrumentos, de gue-

---

1. Cfr. Cassirer, *op. cit.*, pp. 158-194; véase la importancia del «sentido» y la «expresión del sentido» en el mundo humano, y por ello del lenguaje, en la obra de Alphonse de Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*, Phaenomenologia, IX, Nijhoff, La Haye, 1961, 212 p.

2. Sobre la filosofía del lenguaje véase el libro de P. Ricoeur, sobre *De l'Interpretation*, Seuil, París, 1965.

3. Dilthey, *ibid.*, p. 28. Véase «Límites de la filosofía frente al arte y la religión» (*ibid.*, p. 347), y en especial «la esencia de la filosofía» (pp. 147-215). La «Historia evolutiva de las visiones de la vida y del mundo (*Weltanschauungen*)» (*ibid.*, pp. 39 *ss*), es extremadamente criticable y cae Dilthey en simplificaciones peligrosas.

rras, de sistemas políticos y personalidades que influyen en este nivel, de las últimas intenciones de los valores que funda, en definitiva, todos esos comportamientos.

Por otra parte —y mostrando así una intención que sobrepasa este trabajo—, el estudio evolutivo y universal de los núcleos mítico-ontológicos, sus *ethos* y sistemas de valores, no nos arrojan en un relativismo historicista antimetafísico. Es decir, y esto ya como filósofo, el estudio de la evolución de los últimos contenidos intencionales de una comunidad histórica no sólo no impide la comprensión del *ser*, sino que, habiendo como mostrado con conciencia refleja las diversas posibilidades históricas, nos sitúa admirablemente —tanto anímica como científicamente— para las grandes cuestiones metafísicas de orden universal: ¿Qué es el hombre? ¿Qué sentido tiene en definitiva la Historia y el cosmos? ¿Existe una Trascendencia?

Capítulo II

Interpretación de la Historia Universal y el lugar que ocupa en ella Latino América

Después de haber mostrado a cuál nivel pensamos situar nos principalmente —el núcleo mítico-ontológico—, aunque no exclusivamente, abordamos ahora las diversas «interpretaciones», las maneras distintas de dar sentido (*Sinngebung*) al acontecer humano. Todos los países del mundo —en especial América Latina—, quizás durante todas las épocas, pero de un modo más agudo en nuestro tiempo, tienen conciencia de una profunda crisis, crisis que manifiesta la instauración de un orden nuevo de cosas. Así como en el antiguo Egipto tuvo *El lamento de Khekkeperre-sombu*, o el hebreo babilónico su *Libro de Job*, de igual modo un Confucio indica las tres edades del mundo (en la del Desorden, Pequeña Tranquilidad y Gran Semejanza). Entre los griegos, la tragedia y la metafísica de Platón dejan ver igualmente una época de crisis, lo mismo el *Apocalipsis* de Juan o la *Ciudad de Dios* de San Agustín. Son esas épocas límites, de cambios a todos los niveles, en las cuales tomamos autoconciencia de nuestra evolución pasada, porque nos sentimos responsables del futuro nuevo que debemos construir.

En nuestra época, sea por los estudios históricos, sea por el descubrimiento de las estructuras sociológicas, o por el dominio que el hombre tiene sobre sus tiempos futuros gracias a la planificación y socialización, la identidad con nosotros mismos nos exige más que nunca realizar una re-flexión, un «conócete a ti mismo» social e histórico. Es decir, debemos encontrar el *sentido* de nuestro estar en la historia y de nuestro quehacer cotidiano. No podemos menos que interrogar a la misma historia sobre su teleología interna —si tiene alguna—. Para ello analizaremos

resumidamente algunas «interpretaciones» de la Historia Universal, preguntándonos qué lugar ocupa en ellas América Latina. Y, por adelantar la conclusión, como bien dice Leopoldo Zea, nos encontramos estando «al margen de la historia».[1]

§ 6. El antihistoricismo del eterno retorno

Nos detendremos algo más extensamente en dos posiciones, ya que son definitorias de todas las interpretaciones de la Historia Universal, porque una «interpretación» supone antes un «modo» de situarse ante el tiempo, la historia. Se trata de la conciencia de la historia del pueblo griego y semita. Además, pensamos sólo abordar un aspecto del núcleo mítico-ontológico del hombre helénico y teniendo en cuenta, principalmente, las reflexiones de algunos filósofos, ya que manifestaron explícitamente sus propias estructuras intencionales.

---

1. *América en la historia*, FCE, México, 1957, p. 16. «Trato de encontrar el sentido o relación de nuestra historia, la de nuestra América, con la historia sin más. Esto es, la relación de nuestra historia con la historia del mundo. Una historia del mundo que, por diversos caminos, *ha acabado* por ser una historia común a todos los pueblos que la forman» (*Ibid.*, p. 9). Véase alguna bibliografía general sobre «Interpretación» en R. G. Collingwood, *Idea de la Historia*, FCE, México, 1952; Christopher Dawson, *Dinámica de la Historia*, Emecé, Buenos Aires, 1962. Hemos utilizado para este capítulo la siguiente bibliografía: Arnold J. Toynbee. *A Study of History*, Oxford Univ. Press, London-New York-Toronto, I (1934)-XII (1959), que citaremos a veces en la traducción castellana; Oswald Spengler, *Die Untergang des Abendlandes. Umrisse einer morphologie der Weltgeschichte*, I (*Gestalt und Wirklichkeit*), II (*Welthistorische Perspektiven*), Oscar Beck, München, 1920; Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Piper, München, 1963; Alfred Weber, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, Piper, München, 1960; G. W. Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, Meiner, Leipzing, 1917-1919. Vol. I-IV; N. Berdiaeff, *Le sens de l'Histoire*, Aubier, París, 1955; A. Caturelli, *El hombre y la historia*, Guadalupe, Buenos Aires, 1959; B. Croce, *Teoría e storiografía*, Bari, 1920; R. Aron, *Introduction a la Philosophie de l'Histoire*, Gallimard, Paris, 1938; Leo Frobenius, *Le destin des civilizations*, Gallimard, Paris, 1940; E. Castelli, *Les présupposés d'une théologie de l'Histoire*, Vrin, París, 1954; A. Millán Puelles, *Ontología de la existencia histórica*, Rialp, Madrid, 1955; José Ortega y Gasset, *Una interpretación de la Historia Universal*, Rev. de Occidente, Madrid, 1960; Marrou, *De la connaissance historique*, Seuil, París, 1954; J. Daniélou, *Essai sur le Mystere de l'Histoire*, Seuil, París, 1953; Urs von Balthasar, *La Théologie de l'Histoire*, Plen, París, 1950.

[1] Para el griego el hombre es en definitiva su alma; su alma inmortal; es decir, participante de una cierta eternidad y de una peregrinación de un cuerpo hasta la liberación final. El cuerpo es la negatividad, bajo el imperio del movimiento y la corrupción. Paradójicamente, sin embargo, la incertidumbre de lo accidental, de lo móvil, de lo imprevisible, será nuevamente 'evacuada' por la *necesidad* del movimiento aparentemente contingente o de la *repetición* constante del ciclo de la corrupción-generación. El tiempo existe, el tiempo físico; pero no existe la 'historicidad' autoconsciente.[1]

Todas las culturas primitivas poseen una representación dramática común. Es la respuesta al «medio» cósmico. El hombre observa una regularidad en los movimientos de los astros, del día y la noche, de las estaciones. «Estos acontecimientos que han sido producidos en el tiempo original son comunicados en un mito y reproducidos en un rito, a fin de regenerar el proceso de la fertilidad y la estabilidad de la comunidad».[2] Los ritos de las estaciones

---

1. La filosofía existencial ha estudiado abundantemente estas nociones. Véase, A. de Waelhens, *La Philosophie et les expériences naturelles*, Archives-Husserl, La Haya, 1961; Martín Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Halle, 1927; M. Merleau-Ponty, *Phénómenolgie de la perception*, Gallimard, París, 1945. Permítasenos una cita : «Es esencial al tiempo no ser solamente el tiempo 'efectivo' o que se 'derrama', sino más bien el tiempo que 'se sabe', pues la explosión o la deficiencia del presente hacia el futuro es el arquetipo de la relación de sí mismo a sí mismo (rapport de soi à soi). que manifiesta una interioridad o una 'ipseidad' « (p. 489). Heidegger dice: «Die Zeit ist ihrer Wesen nach reine Affektion ihrer Selbst» (*Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 180); Husserl nos habla de «Zeitbewusstsein» (Vorlesungen zur Phänomenologie..., p. 436), de «Selbstbewusstsein». Mircea Eliade, aplicando esta problemática a las culturas, opina que los mitos primitivos mencionan frecuentemente el nacimiento, la actividad o la desaparición de un dios o un héroe, cuyos gestos (civilizadores) serán repetidos desde ese momento indefinidamente. Es decir, el hombre arcaico conoce una 'historia', pero como historia 'primordial', situada en un tiempo mítico. La oposición a la historia del hombre arcaico, la oposición a situarse dentro de un tiempo concreto, histórico. transparenta una pereza precoz. 'la fobia' contra el movimiento y la espontaneidad. En definitiva, ante el dilema de aceptar, por una parte, una condición histórica y sus riesgos, o una reintegración a las modalidades de la Naturaleza por otra, elegirá siempre esta última. El hombre moderno tiene el derecho de ver , en la adhesión total del hombre arcaico a los arquetipos y a la repetición, no solamente la admiración de los primitivos ante sus primeros gestos libres, espontáneos.

2. A. O. James, *Mythes et rites*, p. 228.

se celebran en Egipto, en Canaán, en Creta. En Grecia, los principales acontecimientos del año agrícola —preparación de la tierra, siembra, cosecha—, eran la ocasión de repetir el drama cultural. En el siglo VI, adquieren un esplendor particular en la tragedia y la comedia. Ignoramos, sin embargo, como se celebra el Año Nuevo —liturgia central del mundo mediterráneo. El 12 de Kronia (julio) se celebraba una fiesta muy antigua en honor a «Kronos» (el 'Tiempo'), culto a la cosecha.[1] El «Tiempo» es un dios. Hesíodo nos manifiesta en su *Teogonía*[2] que de la unión del Caos y Rea nacen la Noche 'de abajo' y la Noche 'de arriba', el Cielo y la Tierra; el Tiempo nace del Cielo y la Tierra. El destrona a su padre, y para no ser por su parte depuesto, come a sus hijos (*Teog.* 139 *ss*). ¡Zeus, su único hijo salvado, desplazará al «Tiempo» y será el monarca de los dioses helénicos! Una vez que el «Tiempo» ha dejado de reinar, el alma griega por Prometeo (*Teog.* 507-569), aspirará a la divina eternidad de Zeus. Todo el esfuerzo se dirigirá a restablecer un puente que unifique el «fuego» divino que habita en el hombre con el «fuego» de los dioses[3] que mora en el Olimpo.

Los trabajos y los días nos muestran una sabiduría cósmica: «Quiero proclamar verdades» (*Trab.* 10); «feliz afortunado aquel que, sabiendo todo lo que se refiere a los días, hace su trabajo sin ofender a los Inmortales, consultando los avisos celestes y evitando toda falta» (826-828). En este poema hay un doble movimiento. Uno, contrario a la *Teogonía*, es descendente y va de los hombres que vivían «como dioses» (*Trab.* 112) en la edad de oro, hasta la quinta edad de los hombres (174-175) que es la presente. «Tristes sufrimientos agobian los mortales: contra este mal no hay ningún recurso» (197-201): es el Caos primitivo, que con simétrica complementariedad se reabsorbe a sí mismo.

---

1. *Ibid.*, p. 67.

2. *Théogonie, Les travaux et les jours*, Belles Lettres, Paris, 1928.

3. J. G.: Frazer, *Mythes sur l' origine du feu*, Payot, Paris, 1931, pp. 235 *ss*; *Los trabajos y los días*, 47*ss*; *Teog.* 561 *ss*; Esquilo, *Prometeo Encadenado*, 107 *ss*; en otro sentido Platón, *Pret.*, 320 D-321 E.

El otro movimiento es el de los hombres justos, que verán a sus descendientes en la felicidad (284-285). El poeta desarrolla ante nuestros ojos la edificación cósmica según la sabiduría y la justicia, la reconciliación con los dioses por el trabajo del campo. Todos los movimientos son cíclicos y tienden a la unidad de los contrarios; la reconciliación divina o la desaparición en el Caos.[1]

El Caos original y final es siempre divino, es decir, eterno (*Teog.* 116).

> «En su admiración infantil, los antiguos griegos han creído que los astros, el cielo, la luz, el océano temible, la tierra resistente, no eran objeto de la corrupción que destruye los vivientes».[2]

Jenófanes, igualmente, justificaba la eternidad de la totalidad del mundo (*Simpl. In Phys.* 22, 9).

Los misterios nacen de diferentes fiestas agrícolas. El de *Eleusis*[3] renueva el ciclo vital de Dementer-Coré (el trigo se siembra en otoño y se cosecha en mayo, en junio se deposita en los graneros subterráneos, cuatro meses después se comienza nuevamente la siembra...). La asociación del ciclo vegetal al ciclo humano de la muerte-inmortalidad se puede constatar por los documentos y monumentos descubiertos.[4]

La celebración *dionisíaca* es igualmente un ritual de origen agrario, drama de un dios de la fertilidad y la vegetación, de los campos y el mundo subterráneo. El *orfismo*, siguiendo la misma línea, deduce claramente ciertos elementos que aunque existentes no habían sido explícitamente conocidos. El alma, una vez que el

---

1. Ferécides de Siros nos dice: «Zeus, estando a punto de realizar su obra demiúrgica, se transformó en amor; habiendo compuesto *el orden* del mundo a partir de los contrarios, hizo pasar entre ellos el acuerdo y la amistad» (Diels, fr. 3).

2. J. Baudry, *Le problème de l'Origine et de l'Eternité du monde*, Belles Lettres, París, 1931, pp. 14-15.

3. T. de Scheffer, *Mystéres et oracles*, Payot, París, 1943, pp. 29 *ss*; M. P. Nilsson, *La religion populaire dans la Gréce antique*, Plon, París, 1954, pp. 69 *ss*.

4. E. O. James, *Mythes et rites*, p. 69; Nilsson, *A History of Greek Religion*, 1925, pp. 108 *ss*

hombre ha muerto, después de ser arrastrada libremente por el viento, es aspirada por otro cuerpo; y así recorre «el círculo de la necesidad», «la rueda de nacimientos».[1]

Este tema de la eterna repetición de las etapas ya vividas,[2] es la desoladora representación por la que todas las cosas vuelven eternamente a un principio, y absorbe al hombre en un vano torbellino cósmico.

Sin embargo, el alma puede evadirse de este eterno retorno; existe la esperanza «de salir del círculo y de liberarse de la miseria» (cfr. 226). Orfeo y su culto es el «dios y el medio liberador» (cfr. 208-226); en la purificación y el ascetismo se alcanzará la «*Orficós bíos*» (Platón, *Leyes* VI, 782 C): «Es indiferente saber en qué medida los ritos y las orgías han creado los mitos que los justifican. Lo que importa es el hecho de que la orgía comprendía ritos que imitaban los gestos divinos o ciertos episodios del drama sagrado del Cosmos; la que importa es la legitimación de los actos humanos por los modelos extrahumanos».[3]

Platón mostrará la existencia de los dioses por las alternancias regulares de las estaciones (*Leyes* X, 886 A).

Existe entonces un parentesco entre la obra de Hesíodo o de la tradición órfica, por ejemplo. Ambos, admirados de la divinidad y la regularidad de los ciclos cósmicos, justifican la existencia humana adecuándola a dichos ciclos y cumpliendo así la Ley de la Necesidad, único camino de la liberación. El tiempo será tan negativo como el cuerpo; existir en el tiempo es ser «comido por Kronos» o estar esclavizado al «eterno retorno»; la evasión del tiempo por el trabajo o la ascesis, llegar al reino de Zeus, es la esperanza que Pandora libera junto a todos los males.

---

1. La *ensomátosis* (in-corporación) es el término equivalente a *metensomátosis*, la expresión de *pallingenesia* es también usual (Cfr. Platón, *Fedón* 70 C). El *kyklos tes genéseos* (*Orfeo*, fr. 226 es la expresión usual en la tragedia griega.

2. Además esta *pallingenesia* estaba ligada, en la tradición órfica posterior, al «gran año cósmico» al *apokatástasis ton apánton*.

3. M. Eliade, *op. cit.*, p. 52.

[2] Empédocles, el sabio de Agrigento, se sitúa en esta visión mítica. «Y es así que he sido yo mismo un niño, una niña, un árbol y un pájaro, un pescado movido por las aguas saladas» (B 21). El reino del tiempo es una «pradera de infelicidad», «de contradicción», donde debe recordarse las «incorporalizaciones» sucesivas, «el penoso sendero de la vida». Empédocles, el sabio, se siente haber llegado al fin de sus ciclos, dispuesto a reintegrarse en la unidad del Espíritu universal. La Esfera repugna con la Noche, con lo sensible; es lo inteligible, lo divino, lo más feliz (Arist. 410 b 5-6; 1000 b 3). El «ciclo de la existencia» penetra en la filosofía desde su nacimiento mismo: de la esfera perfecta a la disolución parcial por la multiplicidad y la contradicción; a la convergencia por la «Amistad» reasumida nuevamente en la unidad (cfr. B 16-17).

Para Anaxágoras el «Espíritu» gobierna todo (B 12) y sin embargo no ha producido el mundo. Ese mundo posee una cierta consistencia propia, pero irreal, ininteligible. «En cada cosa hay una parte de todas las otras, salvo del Espíritu» (B 5).

El mundo sensible queda reducido a la apariencia y sólo explicable por sus movimientos regulares; el mundo inteligible, el del Espíritu es Eterno y por lo tanto justifica todo lo «real» del mundo heracliteo de la '*doxa*'.

El movimiento pitagórico influenciará decisivamente el período clásico del pensamiento griego. Ellos fueron los primeros en presentarse explícitamente la pregunta de: «¿Cómo pueden salvarse las apariencias sino por medio de los movimientos circulares y uniformes?» (Isag. *In Phoenomena Arati*, I).[1]

«El genio griego, tan sensible a la belleza que producen las combinaciones geométricas simples, debió ser profundamente seducido por este descubrimiento... (de que) el Mundo Celeste se encuentra

---

1. Como nos dice J. Brun (*Peut-on parler d'une actualité des présocratique*?, en *RMM* 52 (1957) 9-19) que no existe el *devenir* fuera del ser contingente, pero el mismo *devenir* es cíclico, y si la esfera es movida, se mueve sobre ella misma.

regulado por leyes eternas de número y figuras».[1] '*Salvar* los fenómenos' no significa otra cosa que destruir la temible imprevisibilidad de las realidades concretas e históricas. Las ciencias griegas tendrán como objetivo «reducir» lo concreto en lo universal; los concretos *físicos* por la filosofía como metafísica (teología cosmo-astronómica); los concretos *históricos* por la política (descubriendo así la ley de las leyes) o la tentación de la astrología (unificando una vez más el devenir humano con el movimiento astral).

No podemos explicar en detalle los sistemas cosmo-astronómicos de un Filolao, Hicetas, Ecfantos o un Arquitas de Tarento[2] que están a la base de la metafísica de Platón. Todos ellos —y el mismo Platón— concuerdan en la aceptación de la existencia de ocho esferas, que explican los movimientos de los astros «errantes». Las estrellas fijas poseen una esfera, otra el sol y la luna, las cinco restantes corresponden una a cada astro errante (planetas). Toda la ciencia tiende a demostrar la realidad de una «imagen móvil de la eternidad... una imagen que se mueve sin fin respetando el número eterno» (cfr. *Timeo* 35-39). Bien que Platón no haya podido determinarlo, dice que cuando los astros errantes se igualan, se llega al número perfecto del tiempo, es decir, «El Año Perfecto» (*Tim.* 39 D). El movimiento astronómico es una imitación del ciclo biológico: «Y es así y por este motivo que han sido generados aquellos astros que recorren el Cielo y que poseen fases diversas. Quiero decir, a fin de que el Mundo fuera lo más semejante posible al Viviente perfecto e inteligible; imitando entonces la substancia eterna» (*Ibid.*, 39 D-E). Los astros participan de la divinidad por la regularidad de sus movimientos; ¿y el hombre?: «Pasemos a la existencia de las almas. Estas hacen todo lo que pueden por seguir a los dioses... arrastradas por *la revolución cíclica*... tienen una enorme dificultad... de fijar sus ojos sobre las realidades» (*Fedro* 248 A). «Al fin, agotadas por la fatiga, se alejan sin haber sido iniciadas a la contemplación de la realidad,

1. Duhem, *Le système du monde*, I, p. 9.
2. Cfr. Duhem, *op. cit.*, I, pp. 11 *ss.*

y una vez dispersadas es la Opinión que le sirve de alimento» (*Ibid.*, B). Después de 10 mil años un alma vuelve a su estado inicial, y por una elección puede aún ir a animar el cuerpo de un animal (*Ibid.*, 248 E - 249 B). Platón se muestra de acuerdo, entonces, con el dicho pitagórico: «Todas las cosas serán idénticas, de suerte que el tiempo también».[1] En fin, la existencia temporal es un despojarse del ropaje de lo corruptible y mortal, y «llegar a ser semejante a lo divino»,[2] es decir, participar de la in-temporalidad; ser como los astros vivientes y dotados de razón (*Leyes* VII, 822 A; *Tim* 38 C-39 A). La sabiduría, la felicidad, el bien humano consiste en la contemplación del orden divino (*Epinom.*, 986 C), una «religión cósmica».[3] Y por esto el buen clima de Grecia es muy favorable a la virtud (*sic*) (*Epinom.*, 987 D).

[3] La reforma de Eudoxo (Arist. *Metaf.* 1073-1074) y de Calipo (Simpl. *In Arist. De Coelo*, I, 12)[4] exigen a Aristóteles la deducción de 54 esferas[5] para explicar el movimiento de los astros «aparentemente» errantes, pero ciertamente regulados por un movimiento circular uniforme. «El orden del mundo es eterno» (*De Coelo*, 296 a 33).

---

1. Simpl. *In Arist. Phys.*: *pánta ára ta autá...*

2. *Rep.* X, 613 A; *Teet*, 176 B; *Fedón* 82 B-D

3. Cfr. Festugière, *Hermes*, II, pp. 206 *ss*. Este tomo es de una riqueza inmensa. «Este pensamiento religioso... está dominado por dos tendencias, que podrían llamarse la tendencia optimista y la pesimista. En la primera, el mundo es considerado como bello: es esencialmente un orden. La región sublunar misma manifiesta un orden, por el ciclo de estaciones, por la configuración de la tierra... En la segunda, el mundo es considerado como malo. El conflicto inicial y radical se constituye, en el hombre, y en la presencia de un alma inmortal en un cuerpo material, corruptible... Dios no puede tener ninguna relación con el mundo... El será hiper-cósmico...» (*ibid.*, pp. X-XI). Estas tendencias explicarán la 'realidad' de lo intra-mundano (sublunar) por la regularidad eterna y circular de los movimientos, negando absolutamente la consistencia de lo histórico, perecedero y accidental. El bien de la comunidad (bien común) pertenece a los bienes corruptibles y producidos «en el tiempo».

4. Cfr. Duhem; I, pp. 123 *ss*: «Para salvar los fenómenos es necesario incluir más esferas». Calipo cuenta 33 esferas (las conocidas por Platón, más las incluidas por Eudoxo como «esferas de compensación»).

5. *Anelittoúsai sfairai.*

Aristóteles razona del siguiente modo: «Todo lo que llega-a-ser tiene un fin»;[1] por el contrario, todo lo que *no-nace* no termina, es simple e incorruptible, impasible y divino.[2]

Toda generación es rectilínea o circular. «Lageneración (biológica) es necesariamente circular».[3] Las especies son eternas «pues ellas son el elemento divino y eterno de las cosas»[4]:

> «Aquellas cosas, cuya substancia es móvil e incorruptible (las esferas, los astros) es evidente que serán idénticas también como 'número'... por el contrario, para aquellas cuya substancia es no ya incorruptible sino corruptible, necesariamente su retorno sobre ellas mismas conservará la identidad eidética (específica), pero no numérica».[5]

Para Platón las Ideas eran eternas —en el 'mundo noetós'—, para Aristóteles las Especies son eternas en el 'mundo sensible' y concreto. De este modo, la 'especie humana' es eterna, pero la 'individualidad' del «yo» o del «tú» es absolutamente corruptible: Lo que es inmortal no es «el alma entera, sino sólo el 'nous' « (*Metaf.* 1070 a 21-26). Las cosas concretas participan de lo divino por su especie.[6]

Aristóteles, a nuestro criterio, expresa más claramente que Platón, el alma profunda de la cultura griega. Pleno de respeto por los dioses de su patria, creía en la eternidad del mundo como en la existencia de las divinidades.[7] El defendió, contra Espeusipo, Jenocrates, Crantor, esta *eternidad del mundo* corporal y múltiple. Con el mundo el movimiento es eterno (*Phys.* VIII, 252 a 5-

---

1. *To genémenon anánke télos labein* (*Phys.* 203 b 8; *De Coelo*, 279 b 20).

2. *De Coelo* 281 b 25; 282 a 31; el 'nous' *(Part. anim.* 644 b 22).

3. *De Gen. et corrup.* II, 338 a 20.

4. *De gen Anim.*, 731 b 24.

5. *De Gen Corrup.* II, 338 b 13-16.

6. *De Anima* II, 415 a 28.

7. *Test., Diag. Laerc.* V, 1; cfr. Baudry, *Le problème de l'origine...*, p. 104.

24) y también el *tiempo*, que no es más que la medida del movimiento (*Ibid.*, IV, 219 b 1-2).[1] El tiempo es entonces eterno, porque se funda en el movimiento cíclico de las esferas (*De Coelo* II, 289 a 1 *ss*); las esferas *miden* pero no están *en* el tiempo (*Phys.* IV, 221 b 3-7). La eternidad perfecta, sin embargo, existe en el Primer Motor inmóvil (*Metaf.* 10, 1072 b 29-30).[2] Todo lo intraesférico es corruptible, mortal, cuya substancia se aniquila, aunque la materia con la que dichos seres son hechos o nacen sea eterna (*Phys.* I, 192 a 29 *ss*).

Tiempo después, nos dirá Proclo:

> «Todo ciclo recorrido por un alma es medido por un tiempo. Pero, mientras el ciclo de cada una de las otras almas son medidas por un cierto tiempo, el ciclo del Alma primera es medida por el tiempo total. Como el movimiento de estas almas comporta una sucesión, existirán también ciclos periódicos de las almas... Los múltiples retornos al estado inicial de estas almas distintas serán partes del único ciclo, del único retorno por el que la primer Alma, que participa del tiempo, vuelve a su estado inicial».[3]

Los griegos encontraron dos límites a su anhelo de «seguridad»; el primero: la imposibilidad de justificar al mismo tiempo, los fenómenos de las *variaciones* astronómicas y la *inmovilidad* de un elemento (ya sea la primera esfera o la tierra o el sol), esencial para la teología; el segundo: la imposibilidad de regular de antemano el devenir humano.

El estudio sobre la colección de constituciones que Aristóteles emprendió debe ser comprendido en su finalidad última: hubiera querido determinar *la Ley de las leyes*: inmovilizar lo móvil por la regularidad de su movimiento.

---

1. Cfr. Carteron, *La notion de temps chez Aristote*, en *Rev.Phil.*, juillet (1924); Festugiere, *Le temps et l'ame*, en *RSPT* (1934) pp. 5-28; Perpeet, W., *Was ist Zeit?*, en *Studium Generale* 7 (1955) 531-545.

2. M. de Corte, *Aristote et Plotin*, cap. II, pp. 107 *ss*.

3. *Institutio theologica*, ed. 1822, pp. 298-299.

La astrología pretende lo mimo. Determinar el futuro, es decir, eliminar la contingencia del movimiento histórico, por el movimiento perfecto de las esferas divinas:

> «Teofrasto nos decía que los Caldeos de su tiempo poseían una teoría digna de *la mayor admiración*: esta teoría predice los acontecimientos, la vida y la muerte de cada hombre; ella no determina solamente los efectos universales como el mal o buen tiempo, a la manera de como cuando el planeta Mercurio brilla, significa que habrá mal tiempo... Teofrasto dice todavía, en el libro sobre los signos que, por las Relaciones celestes, los Caldeos conocían desde antes de producirse todos los acontecimientos, tanto particulares como universales».[1]

Lo más importante a anotar es que Proclo admira y no critica. El temor teológico del *futuro incierto* le impulsa a buscar la seguridad del conocimiento. Así como el hombre primitivo usa el «amuleto» *que conoce* como defensa de un peligro probable y dominado de antemano por el «poder arquetipal» del amuleto; así, la conciencia griega dominaba el mundo contingente por el conocimiento divino de los universales.

De todo lo dicho debemos concluir que el hombre, la sociedad, no reciben una significación especial por existir en *este* tiempo. La «temporalidad» del individuo o la sociedad pasa desapercibida, porque es ónticamente in-consistente.[2]

---

1. Proclus, *In Plat. Timaeum comm.*, ed. Diehl, Lipsiae, 1906 III, p. 151.

2. Todo el pensar posterior se inscribirá en la vía emprendida por Platón. El 'nous' de Aristóteles es «inmortal» y «eterno» (*De Anima* 430 a 23; Cfr. Nuyens, *op. cit.*, pp. 306-7; Bonitz, *Index*. 14 b 11-15). La eternidad del 'nous' es a *parte ante* y a *parte post* (cfr. Wunderle, G., *Ueber der Begriff 'aidios' bei Aristóteles*, Festschrift, G. Von Hertling, pp. 389-99). Un Porfirio dirá de Plotino: «El filósofo que ha vivido en nuestro tiempo, parecía tener vergüenza de existir en un cuerpo» (citado por Müller, op. cit., p. 100). Para Plotino existen dos tiempos: el físico y el primer tiempo. La Realidad, el UNO está en un eterno reposo; el primer tiempo es la vida del Alma del mundo, segunda emanación (III, 7, II); las realidades físicas no poseen ninguna consistencia, son las imágenes o imitaciones del ser inteligible, real. La «temporalidad» de cada alma se aniquila en la re-unión final; «Todas las almas temporales se unen en un Alma» (*ibid.*, 12), «porque todas no hacen sino un alma» (*ibid.*, 13). Para profundizar todos estos aspectos puede verse: Jean Guitton, *Le Temps et l'Eternité chez Plotin et saint Agustin*, Boivin, Paris, 1933. En su capítulo

§ 7. La historicidad de la existencia del semita

En el plano de la intersubjetividad del pueblo de Israel se reproduce, aunque no ya en el mero plano del tiempo físico sino de la historicidad, el hecho de la *creación*. El pueblo ha sido creado por la Alianza, y la Historia, con sus acontecimientos singulares, se transforma en el fundamento mismo del existir de cada judío, como participante de un destino nuevo y solidario. Es una Historia Santa.

La creación del hombre como tal es un hecho físico, cósmico, el primero si se quiere, o uno entre otros,[1] pero no puede ser propiamente histórico, porque es justamente el punto de partida de la historia.

Mircea Eliade —el conocido etnólogo— nos dice: «El ejemplo clásico del sacrificio de Abraham[2] muestra admirablemente la diferencia entre la concepción tradicional de la repetición del gesto arquetipal y la nueva dimensión, la fe, adquirida por una expe-

Le temps mythique, nos dice: «Plotino supone siempre un tiempo intemporal» (p. 54); «Plotino, eliminando el tiempo de la historia de las almas y del mundo no es un revolucionario. El retoma, perfecciona las tentativas más antiguas» (p. 55). «Si por un instante pudiéramos representarnos las dos concepciones del tiempo que han tenido tanta audiencia en el antiguo Oriente y que hemos denominado tiempo cíclico y tiempo mítico, se comprenderá mejor la significación (de lo dicho). El tiempo cíclico hace ilusoria la irreversibilidad, y por lo tanto la idea de un comienzo absoluto, porque todo re-comienza y nada comienza. En cuanto al tiempo mítico, el extrae a la sucesión su esencia por el artificio de un retorno compensador. Estas *hipótesis* verdaderamente son gratuitas; escapan a toda verificación» (p. 55). Nosotros las hacemos llamando: «elementos» constitutivos de la «estructura ético-mítica» de la cultura griega. La misma objetivación la encontramos en la doctrina del *Karman* del *Upanishad*. Véase Ernst Benz, *Ideen zur einer Theologie der Religionsgeschichte*, en *Akad. der Wiss. und der Lit.*, Wiesbaden, 5 (1960) 3-75, el estado actual de la teología de la religión como hecho histórico.

1. En un texto egipcio la aparición del hombre se coloca después de la del perro, el jabalí y los hipopótamos, y antes de la del cocodrilo y los peces (Speleers, *Cercueils*, p. 34-35. En el *Enuma Elisch* el hombre no es el fin del universo, sino más bien una parte que se asegura el culto de los dioses (*Tabla* VI). En el Islam el hombre llega al mundo cuando éste es ya viejo. Creado según la modalidad judía (cfr. Toufy Fahd, *la naissance du monde selon l'Islam* en *S. O.*, pp. 235 *ss*).

2. Hegel y Soeren Kierkegaard han meditado muchas veces este acto primordial del pensamiento hebreo.

riencia religiosa... Por este acto (el sacrificio de Isaac), en apariencia absurda, Abraham constituye una nueva experiencia religiosa: la fe. Los otros (pueblos) continúan moviéndose en una economía de lo sagrado que será superada por Abraham y sus sucesores. Sus sacrificios... estaban basados en las teofanías arcaicas en donde no se trataba sino de la circulación de la energía sagrada en el Cosmos (de la divinidad a la naturaleza y al hombre, y del hombre —por el sacrificio— de nuevo a la divinidad). Eran actos que se justificaban en sí mismos. Ellos estaban conectados en un sistema lógico y coherente: todo lo que era de Dios debía retornar a él. En el caso de Abraham, en cambio, Isaac era un *don* del Señor y no un producto de una concepción directa y substancial. Entre Dios y Abraham se abría un abismo, una ruptura radical de discontinuidad. El acto religioso de Abraham inaugura una nueva dimensión religiosa: Dios se revela como Personal, como una existencia *Totalmente distinta* que ordena, gratifica, pide sin ninguna justificación razonable (es decir, general o *previsible*) y para el cual todo es posible. Esta nueva dimensión religiosa permite la existencia de la fe, en el sentido judeo-cristiano».[1]

La auto-conciencia de ser un ente histórico (*Geschichtsbewusstsein*) es algo más que la mera conciencia de ser un ente temporal (*Zeitsbewusstsein*). La temporalidad significa la conciencia de no existir en un presente «cerrado», sino necesariamente «abierto» a un pasado que la funda y un futuro que expectante le llama. Pero la historicidad es algo más; es el hecho de una conciencia que descubre en ese pasado ciertos hechos históricos (concretos, singulares, acontecimientos individuales) que son la fuente de significación de la existencia actual, y no sólo de significación, sino fuente de la misma existencia. La conciencia arcaica puede anular el tiempo proyectando su existencia profana en los acontecimientos arquetipales y míticos de un tiempo primordial y divino. En el caso de Grecia, sin embargo, por el descubrimiento de las crónicas y los relatos de los hechos históricos concretos,

---

1. *Le Mythe de l'Eternel Retour*, Gallimard, Paris, 1949, pp. 161-164.

pareciera que la Historia naciera —es decir, la historicidad—. Sin embargo, no es así. El pensador griego (que es la conciencia misma del pueblo) no puede integrar en su sistema arquetipal estático el significado, el sentido, el valor de fundamento de los hechos históricos *concretos*.

Las estructuras ónticas del hombre no pueden explicarse por ningún hecho histórico. Las luchas contra los Persas no tiene *ninguna* relación con el hecho de que el alma haya caído en un cuerpo. El tiempo mítico, es el objeto propio del filósofo, que trata al fenómeno humano como un fenómeno natural, físico —aún la política es tratada del mismo modo.

Los pueblos semitas pre-hebreos habían preparado la posibilidad de la irrupción de un pueblo histórico, por un sentido profundo de los acontecimientos concretos y por la técnica de la escritura y las estelas, que permitían memorizar los hechos concretos y principales. Sin embargo, piénsese en el mito de *Gilgamesh*, los actos principales de la humanidad estaban enclaustrados en el tiempo y el espacio mítico, de los arquetipos. «Lo que importa es la legitimación de los actos humanos por un modelo extrahumano».[1]

Abraham ha creado, en cambio, una nueva postura, a tal grado revolucionario, que sólo la historia posterior puede justificar su valor. Si se tiene en cuenta que Abraham ha inventado una actitud concreta que formará todo un sistema, un humanismo, se tendrá la llave para develar el sentido último del pueblo de Israel.

«El *núcleo ético-mítico* de una cultura —nos dice P. Ricoeur— se descubre a partir, por ejemplo, de una literatura escrita, de un pensamiento, de una tradición... de una filosofía. Los valores de

---

1. M. Eliade, *op. cit.*, p. 52, «La abolición del tiempo profano (con lo que tiene de imprevisible) y la proyección del hombre en el tiempo mítico no se producen, sin embargo, que en ciertos momentos esenciales,es decir. en aquello en los que el hombre es verdaderamente él mismo, en el momento de los rituales y actos importantes» (p. 65). Véase P. Ricoeur, *Philosophie de la Volonté*, II: *Finitude et Culpabilité*, t. II: *la symbolique du Mal*, Aubier, Paris, 1960; la segunda parte: *Les mythes du commencement et de la fin* (pp. 151*ss*).

un pueblo... deben ser buscados en su fundamento».[1] «Los valores de los que hablamos residen en las *actitudes concretas* adoptadas frente a la vida, en tanto que forman sistema y que no son criticadas de manera radical por los hombres influyentes y responsables».[2] «La cultura reposa sobre una ley de fidelidad y creación».[3] Lo que Abraham ha hecho es *crear* una tal actitud, con una tal novedad, que será el origen de toda una cultura, de una civilización, y quizás de la única que llegue a ser universal.

La conciencia arcaica (pre-histórica) tiene toda una red, un sistema de arquetipos que *aseguran* la existencia cotidiana, defendiendo así al individuo y el grupo de lo imprevisible. El hombre arcaico no puede «sufrir» la historia, el azar. El sufrimiento, las sequías, las enfermedades, los monstruos humanos, lo contingente, lo histórico, debe «normalizarse» (allí se encuentra el fundamento de aquel: «salvar los fenómenos»). Los espartanos inmolaban los niños deformes, mientras que los Incas los consideraban sagrados —en ambos casos, «lo anormal» era míticamente ordenado—. Cuando el dolor se «normaliza» en la doctrina del *Karma* hindú, el hecho que un tal dolor sea explicado, soportado, significante, lo eleva de la historia para hacerlo entrar en el «tiempo primordial».[4] Este terror a la Historia es lo que hemos denominado el «Antihistoricismo del eterno retorno».

¡Muy por el contrario en Israel! Yehvah crea el cielo y la tierra con un solo «decir»: ¡»*Dijo* Elohim» (*Gen.* 1, 3)... y las cosas fueron! La tradición yehvista y sacerdotal concuerda en este poder de la *Palabra* (*dabar*) del creador del mundo. Sin embargo, con respecto al hombre, a su historia, el Creador no lo *crea* directamente, sino por intermediario, por mediación, por vehículos concienciales:

---

1. *Civilisation universelle et culture national*, en *Esprit* (París) oct. (1961) p. 447.
2. *Ibid*, p. 447.
3. *Ibid*, p. 449.
4. Cfr. M. Eliade, *op. cit.*, cap. III, sobre la infelicidad y la historia.

«Yehvah dijo (*o'med*) a (*él*) Abraham» (*Gen.* 12, 1)[1]

«Y le dijo: Abraham, Abraham...» (*Gen.* 22, 1)

«Yehvah... dijo: *Mosheh, Mosheh*» (*Ex.* 3, 4)

«Yehvah dijo a (*'el*) *Ihoshúah...*» (*Josué* 1, 1)

«Y Yehvah dijo: *Ihudáh...*» (*Jueces* 1, 2)

«Y llamo (*iqra'*) Yehvah a *Shmu'el*» (*I Samuel* 3,4)

«La Palabra-de-Yehvah (*dabar-iehvah*) fue dirigida (*le'mor*) a Natán» (*II Sam* 7, 4)[2]

«La Palabra-de-Yehvah le (*a 'Eliahu*) fue dirigida así...» (*I Rey.* 17, 2)

«Así habla Yehvah» (*II Rey.* 2, 21)

«Así habla (*'amar*) Yehvah:...» (*Amos* 1, 3)

«La Palabra-de-Yehvah fue dirigida a *Hosheah...* Yehvah le dijo...» (*Hóseas* 1, 1-2)

«La Palabra-de-Yehvah fue dirigida a *Tsfaniah*» (*Sofonías* 1, 1)

«Oráculo (*masa'*) sobre Nínive» (*Nahum* 1, 1)[3]

«La Palabra-de-Yehvah me (*a iremiahu*) fue dirigida» (*Jerem.* 1, 4)[4]

---

1. Aquí todavía no se llama Abra-ham (Cfr. *Gen.*, 17, 5).

2. Se habla muchas veces acerca de David, como el rey-profeta. Sin embargo «*la Palabra de Yehvah*» *no* es dirigida directamente a David, sino por intermedio del profeta: «*Yehvah envió al profeta Natán a David*» (*II Sam.*, 12, 1). ¿Podemos llamar a David un profeta cuando un profeta debe comunicarle el «*sentido*» del presente? Tanto Samuel como Natán son los mediadores.

3. «*Oráculo*» no es sino la «*Palabra-de-Yehvah*» que ilumina, interpreta, da un significado, explica su sentido al acontecimiento presente (es el acto supremo de la historicidad israelita).

4. Hemos elegido algunos textos más importantes. Para no extendernos más indicamos los siguientes en el mismo orden cronológico: Ezequiel, 3; *Ageo* 1, 1; «*Palabra-de-Yehvah a Israel por ministerio* (*biad*) *de Mal'aki*» (*Malaq.*, 1, 1); *Jonas* 1, 1; *(Joel* 1, 1); *Abdias* 1, 3; etc

Es por los profetas que Yehvah —para la conciencia israelita— crea la historia, es decir: la orienta, la muestra, la valoriza, le da un sentido. Analicemos ahora, la historicidad israelita, teniendo en cuenta solamente tres aspectos, a modo de resumen:

7.1. Origen y proceso de la Historia propiamente dicha

En la conciencia intersubjetiva del pueblo de Israel los relatos de Caín y Abel, El diluvio y Noé y sus descendientes se pierde un tanto en la noche de la pre-historia —casi podríamos decir, en el tiempo mítico.[1] Abraham, en cambio, se presenta como un personaje histórico, concreto, «situable» en un lugar, «fechado» en una época. En todo el relato abrahámico (*Gen.* 12-23), desde Harán —en Ur de los Caldeos—, hasta la gruta de Makpela —junto a Mambre y Hebrón— son perfectamente conocidos por su pueblo. ¡Nada de mitológico![2]

Abraham descubre en el *Yo* (*Gen.* 12, 2) el nuevo y único *punto de apoyo* de su existencia histórica. Dejando el apoyo de su país, de su familia, de los dioses y ritos de la Mesopotamia, y partiendo al desierto descubre progresivamente, no ya la seguridad de las categorías arquetipales de la eterna repetición, sino que lo imprevisible, lo histórico no es objeto de terror, muy por el contrario, es el lugar mismo de la realización de la *Promesa*. Abraham en su extrema pobreza es todo-Futuro.

¡Yehvah es para Abraham el Señor de lo imprevisible, a quién todo le es posible! Abraham sólo puede apoyarse en la Alianza, punto de partida de la historia, pero que es histórica, es decir,

---

1. Téngase en cuenta, sin embargo, que los textos sacerdotales y yehvistas tienen siempre un gusto histórico de proponer genealogías precisas, con lo que, de hecho, se «historifica» lo que de mítico pueda tener. Cfr. la genealogía de *Gen* 4, 17-5, 27; 10, 1-32; pero especialmente el *Libro de las Crónicas*, relativamente reciente, verdadera visión histórica según las estructuras israelitas.

2. En nuestro tiempo aún, cuando hemos visitado más de una vez Hebrón y sus alrededores, se percibe este gusto del *Génesis* de describir los lugares, que son «historificados» por el pasaje de los Padres del pueblo y los profetas —ya que dichos «*lugares*» no eran otros que las sedes de cultos idolátricos de los Cananeos.

presente. Este acontecimiento concreto —la Alianza que Abraham estableció con Yehvah, en Mesopotamia (*Gen.* 12, 1), junto a Melquisedek (*Gen.* 15, 1)— es, para la comunidad judía un acontecimiento *histórico*, pero al mismo tiempo es el *fundamento óntico* de la nueva creación realizada por Yehvah en la intersubjetividad del Pueblo de Israel.[1] Nada semejante en la estructura conciencial griega.

Para el judío Abraham, Moisés, Samuel son personajes humanos y no dioses ni elementos míticos. La humanización de los héroes primordiales del pueblo hebreo es el fruto de la absoluta trascendencia y la *sola* divinidad de Yehvah. Podemos decir que el hecho de que Yehvah es el solo Dios —no solo un dios[2]— crea en Abraham y su pueblo el descubrimiento de la historia, como *un acontecer humano con significación óntica*, no meramente accidental o sin sentido esencial.

El proceso de la historia tiene un sentido. Dicho sentido es el objeto de la labor hermenéutica de los profetas. Los profetas «interpretan los acontecimientos contemporáneos a la luz de la fidelidad más rigurosa, los acontecimientos se transforman en «teofanías»... De esta manera no solamente adquieren un sentido, sino que ellos develan la coherencia íntima».[3] «Así por *primera vez* —nos dice el gran etnólogo— los profetas valorizan la historia».[4] «El Dios del pueblo judío no es más una divinidad oriental creadora de gestos arquetipales, sino una personalidad que interviene sin cesar en la Historia, que revela su voluntad a través de los acontecimientos».[5] «El monoteísmo, fundado sobre la revelación

---

1. Decimos *óntico*, por cuanto para el israelita formar o no formar parte del «*pueblo*» es esencial para su destino, para su realización plenaria, para su resurrección —en los tiempos del judaísmo—. ¡La Alianza, como bien y quizá exageradamente lo ha entendido el Islam, es de nivel metafísico!

2. Esa es la diferencia entre el *eno-teísmo* y el *mono-teísmo*.

3. M. Eliade, *op. cit.*, p. 154.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, p. 155.

directa y personal de la divinidad, otorga necesariamente con él mismo la «salvación» del tiempo, la «valoración» en el cuadro de la historia»[1]:

> «El estatuto ontológico de Israel, su definición genérica, es la alianza —*berit*— con el Dios vivo, que instituye entre el Señor e Israel una relación personal, libre... El *ser* de Israel, en su *fidelidad* a la Alianza que le constituye (*hemunah*), que es también su verdad (*hemeth*)».[2]

7.2. Estructura de la realización de la historia

Yehvah no obra directamente en la historia, sino por su Palabra que se dirige a un hombre, libre, consciente. El profeta puede ser infiel:

> La Palabra-de-Yehvah se dirigió a *ionah*... Y *ionah* comenzó su ruta, pero para huir a Tarsis (*Tarshishah*), lejos de Yehvah...» (*Jonás* 1, 1-3).

El profeta no es llamado, ni la Palabra-de-Yehvah se dirige a él, teniendo como fin su perfección propia —como era el caso de los sabios del helenismo o los ascetas hindúes o budistas. Muy por contrario la Palabra-de-Yehvah va dirigida *siempre* a un pueblo, a una comunidad, a fin de promover un *bien común* —actual o futuro (escatológico).

El diálogo entre Yehvah y los profetas tiene siempre la siguiente estructura: Yehvah *llama* al profeta (vocación: *Ex.* 3, 4); el profeta *responde* libremente («Héme aquí»); Yehvah muestra al profeta la *significación* del acontecimiento en la fórmula: «Yehvah dijo»; el profeta objeta o calla, en ambos casos muestra haber *comprendido* el contenido de la Palabra explicativa de la historia

---

1. *Ibid.*

2. C. Tresmontant, *Etudes de métaphisique biblique*, p. 191. El proceso mismo de la historia será definido por Israel como una dialéctica entre fidelidad-infidelidad, dialéctica de bendición-maldición, de pecado y perdón y penitencia (Cfr. Tresmontant, *Ibid.*, pp. 195-211).

(*Ex.* 3, 11; *Lucas* 1, 34); Yehvah lo envía (*Is.* 61, 1 = *shlajani-apéstalkén*) para salvar o conducir al *pueblo*:

> «Cuando hayas conducido al pueblo fuera de Egipto... El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros» (*Ex.* 3, 12-13).
>
> «Yehvah me ha ungido. El me ha enviado a predicar la Buena Nueva a los pobres...» (*Isaías* 61, 1).
>
> «Vuelve por el mismo camino, por el desierto de Damasco. Tú irás a urgir a Hazael como rey de Aram. Tú...» (*I Rey.* 19, 15).

Estas intervenciones proféticas son las que de hecho han orientado al pueblo de Israel, son constitutivas de su ser histórico y explicativas de la misma historia. El Salmo 105 es el más claro en este sentido. Los acontecimientos históricos adquieren un relieve ontológico. Todo ello gracias a un Abraham (*Salmo* 105, 6), a un Isaac (*Ibid.*, 9), a un Jacob (10), a un Moisés (26), al hecho bien histórico de la salida de Egipto (38). Todos esos personajes son denominados con un nombre genérico, que indica su estatuto propio en la Historia: «... su servidor (*habdo*)» (*Ps.* 105, 6).[1]

Ese «servidor» no es sólo una persona singular, sino que, por la estructura propia de la intersubjetividad israelita, significa igualmente el pueblo, Israel, la comunidad de la Alianza en su totalidad.

Acontece entonces que el profeta e Israel no pueden aspirar a la mera contemplación o al retirarse de la compleja vida social, para alcanzar así la plenitud de su ser. Muy por el contrario, el profeta e Israel, para alcanzar su realización plenaria —que no es otra que la prometida por Yehvah en la Alianza— debe entrar aún más en la solidaridad de la comunidad, ofreciendo su existencia *en la historia*, como un servicio en nombre de la realización

---

1. Véase nuestro artículo sobre el *Siervo de Yehvah*. Especialmente recomendamos por su contenido y bibliografía: J. Jeremías, art. *pais Theou*, en *ThWbNT* (Kittel) V, pp. 653-713. Esta actitud hebraica nada tiene que ver con el *esclavo* de la dialéctica hegeliana o marxista. Su significado debe ser buscado y encontrado en el contexto semita, y no en una pura objetivación de contenidos totalmente ausentes en una tal conciencia intencional.

misma de esa historia, como obediencia fiel a la «economía» de Yehvah sobre la humanidad. Israel mismo se separa de los paganos para guardar fielmente el depósito del don divino, pero toma conciencia progresivamente que al fin, su misión, su servicio es *universal*:

> «Oídme islas, / prestad atención pueblos lejanos.../ Así habla Yehvah: / Es poca cosa que seas mi Servidor / para (solo) restaurar las tribus de Jacob / y hacer volver los preservados de Israel; / te entrego para ser luz de los gentiles (*goim*), / para que mi salvación (*ieshuhati*) llegue hasta la frontera de la tierra» (*Isaías*, 49, 1-6).

La estructura de la evolución histórica puede resumirse del siguiente modo: En primer lugar existe Yehvah, «absolutamente-otro» y libre, que ha creado la historia por la iniciativa incondicionada de comenzar un diálogo y consolidar una Alianza con el hombre. Yehvah es Señor y Creador, pero al mismo tiempo es el *Yo* de un diálogo de amor.[1] En segundo lugar, el hombre —«imagen» (*btsalmo*) de Dios, *Gen.* 1, 27—, es el *Tú* del diálogo, libre pero perdido en lo contingente como en las tinieblas del sin-sentido. En tercer lugar, ese hombre meramente creado como un ente es constituido por la Alianza como colaborador de Yehvah en la realización de la nueva creación: la Historia. Yehvah revela el sentido de esa historia ('amanah = fe = comprensión existencial), indicándole así la dirección en la que deberá volcar todo su esfuerzo.

El «Siervo de Yehvah» no es sino el hombre en su actitud de suprema fidelidad y creatividad, no a las leyes naturales necesarias, sino a la libertad incondicionada de Yehvah y al presente absolutamente imprevisible.

Ser «Servidor de Yehvah» es existir sin ninguna seguridad de tipo arquetipal —por cuanto los llamados «dioses» son meros

---

1. Este tema se ejemplifica a la conciencia de Israel bajo la dialéctica del Esposo-esposa. El *Cantar de los cantares* es un diálogo entre Yehvah y su pueblo —según la interpretación tradicional del judaísmo; los profetas utilizan muchas veces esa dialéctica (p. e., *Hoseas* 1, 2 *ss*). Ese diálogo de amor se explicita claramente, en la tradición Deuteronómica (*Dt* 6, 5-13).

artificios—, colaborando libre y conscientemente en la historia; es la acción histórica del hombre que, conociendo la estructura de la Historia, la orienta a su destino final —no en un mundo utópico o ideal, sino en la contingencia e imprevisiblidad, nunca plenamente realizada y sin embargo progresiva.

¡Nada de esto encontramos en el pensamiento indoeuropeo!

7.3. Tensión escatológica como soporte de la historicidad judía

El tiempo verbal hebreo sólo tiene dos aspectos: la acción ya realizada —lo pasado—, la acción realizándose —lo presente—. Todo acto histórico —es decir, que tiene alguna relación con la Alianza— *pasado*, permanece en el presente como fundamento mismo del presente, como realización de la «promesa». El profeta colocándose en el *pasado* —por ejemplo, contemporaneizándose a Abraham— puede tomar a la «promesa» con la Palabra de Yehvah a realizarse en un futuro y respaldada en su poder y fidelidad. Colocarse así en un *pasado* como si fuera un presente, es considerar *al presente*, en el cual el profeta existe, como un futuro, y descubrir entonces el proceso mismo, es decir, descubrir al presente como causado o explicable. La tensión que el pasado tenía tendiendo a un futuro esperado y confiando en una realización prometida, se transfiere al presente. Ese presente no es ya solamente un «futuro realizado del pasado», sino la abertura tendiente a un futuro ahora esperado y todavía prometido. Israel, ciertamente, no posee la conciencia de la ciencia histórica de nuestros días, que se sumerge en el pasado como pasado —como mera actividad racional—. El judío tenía una conciencia histórica, pero en un nivel existencial, como actividad total de un hombre o un pueblo existente. Vivir, existir en el nivel de la Alianza significaba estar siempre y radicalmente abierto a un *futuro*. No es entonces la actitud de considerar las cosas como pasadas o aún como presentes, sino considerarlas siempre como tendientes a un futuro: el *pasado* tiene un «futuro» prometido, el *presente* es el «futuro» realizado de un pasa-

do, el «futuro» es la plenitud absoluta de la acción presente, histórica, que se está realizando en tensión-hacia. Así se presenta el problema escatológico en Israel. Es la necesidad de considerar el fin futuro al que tiende el presente que «madura», el presente que está en un régimen de cosmogénesis. La doctrina de la creación exige una doctrina del acabamiento de la Historia, es decir, la terminación plenaria de la creación.[1]

La causa de la historicidad es la creación, y el principio último que la constituye es la causa final, la plenitud escatológica.[2]

Veamos rápidamente la evolución de la conciencia escatológica en Israel. En un primer momento, el pueblo nómada descubre el sentido del futuro —y la espera o esperanza que dicho futuro funda— en la promesa de Yehvah de conducirlo hasta «la tierra donde destila leche y miel» (*Ex.* 3, 8) los términos son propiamente pastoriles.[3] A Judá se le promete igualmente un futuro venturoso (*Gen* 49, 8-9). «Yehvah, su Dios, está con él (Israel)» (*Num.* 23, 21). Toda esta esperanza se dirige hacia la monarquía (*I Sam.* 8-12), hacia una teocracia (*Lev.* 26; *Deut.* 28) para culminar en David (*II Sam.* 7).

En un segundo momento, nace lo que pudiéramos llamar una *protoescatología*, en torno al símbolo del «*Día de Yehvah*» (*haióm iehvah*, *Amos* 5, 18-9, 15). En el medio babilónico y egipcio existía la idea de un año cósmico, de una «época» en la que el universo alcanzaba la plenitud. Esta noción fue interpretada por los hebreos, pero de un modo irreversible: existe un período histórico

---

1. Cfr. Beasley-Murray, *Jesus and the Future*, Londres, 1954; Bonsirven, *Le Regne de Dieu*, Paris, 1957; R. Bultmann, *Reich Gottes und Menschensohnn*, en *Th.Rdsch. NF* 9 (1937) 1-35; Cullmann, *Christus und die Zeit*, Zuerich, 1946; H. Urs von Blathasar, *Das Ganze im Fragment*, Einsiedeln, 1963; R. Schnackenburg, art. *Eschatologie*, en *LTK* III, col. 1084-1093; Kittel, art. *ésjatos*, en *ThWbNP* II, 694-695; *alfa-omega*, *ibid.*, I, 1-3; Rad-Delling, art. *heméra*, *ibid.*, II, 945-956, etc.

2. A. Millán Puelles —nuestro respetado maestro— en su *Ontología de la existencia histórica* (Rialp, Madrid, 1955 [2], pp. 87 *ss.*).

3. *Ex.* 3, 17; 13, 5; *Lev.* 20, 24; *Num.* 13, 27; 14, 8; *Deut.* 6, 3; 11, 9.

que va desde la creación hasta la manifestación de Yehvah: el fin de los tiempos (*Endzeitlicher Hoffnung*).

Con Isaías se abre un nuevo período, el de la *mediación* (*Isaías* 7, 10 *ss*). El fin debe llegar, pero por *medio* de un resto elegido que significará la salvación (*Is* 4, 3; 6, 13; 11,11; 37, 31; cfr. los profetas Hoseas, Miqueas, Sofonías y Jeremías).

Un cuarto momento se inicia con la deportación de Samaría —primero— y Judá, después. De un grupo étnico —como hemos dicho más arriba—, con una visión escatológica nacional, se pasa a una comunidad religiosa con un universalismo, un mesianismo,[1] una escatología propiamente *descentralizada* —al menos desde el punto de vista de las estructuras teóricas—. El profeta Ezequiel (cap. 36 *ss*) es el prototipo de esta etapa apocalíptica. En esta época se define la personalidad incorporante del «Siervo de Yehvah» (*Is* 42, 1-7; 49, 1-7; 50, 4-9; 52, 13; 53, 12).

Por último, y estimamos ya en el judaísmo, se llega a una *escatología trascendente* (*transzendent-eschatologische Höhenstufe*). Malaquías nos habla del nuevo templo (*Mal* 3, 6-12), pero progresivamente —en el judaísmo de la diáspora— la esperanza terrestre se transfiere al fin total y místico del universo, abriéndose así una doble esperanza —fundamento del dualismo social que hemos expuesto en el apartado de la intersubjetividad: una «edad de Oro» sobre la tierra y el *Eon* celeste que se aproxima.[2]

El movimiento escatológico alcanza matices de paroxismo en la comunidad de la Nueva Alianza organizada en Qumran.[3]

. *Meshiaj* significa ungido. En torno a la figura de David se origina una tradición «mesiánica», que por el impulso del movimiento escatológico se transforma en el fundamento mismo de la esperanza del judaísmo, pero en torno a la figura personal e incorporante del «hijo del Hombre» (cfr. *Daniel*).

2. «... in ein doppeltes Hoffnungsziel, ein goldenes Zeitalter auf Erden und den kommenden Aon im Himmel» (Schanckenburg, art. cit.). Cfr. *Joel* 4, 9-12; *Ez.* 38 *ss*; *Zacar.* 13. 7 *ss*; *Daniel* 2 y 7; etc.

3. Cfr. *Megilleth Midbar Yehudah* (Rollos del desierto de Judá), presentado por Habermann, ed. Machbareth Lesitruth, Jerusalén, 1959. En Qumran la escatología era triple; profética, aarónica y real (*1 Q S* IX, 3-11. Véase A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens decouverts pres de la mer mort*, Payot, París, 1959

La pequeña comunidad judía que se constituyó junto a Jesús, tenía conciencia del hecho escatológico. «Los tiempos están maduros (*peplérotai ho kairos*), el Reino de Dios se aproxima» (*Mac.* 1, 15) es el «tiempo de la cosecha» (*Mat.* 13-30), «de los frutos» (*Mat.* 21, 34). «Cuando llegó la plenitud de los tiempos (*to pleróma tou jrónou*), Dios envió su hijo, nacido de una mujer» (*Gal.* 4, 4). «Vosotros sabéis discernir los aspectos del cielo, pero los signos del tiempo (*ta semeia ton kairon*) no los podéis» (*Mat.* 16, 2). «Mi hora (*hóra*) no ha llegado todavía» (*Jn.* 7, 30). «Mi tiempo (*kairós*) está próximo» (*Mat.* 26, 18). «Sabiendo (*eidos*) Jesús que su hora había llegado...» (*Jn.* 13, 1). En todos estos textos se ve como la comunidad cristiana primitiva tenía conciencia de la *maduración*, del progreso del tiempo, pero en un sentido irreversible, creador.

Fue Pablo de Tarso el primer cristiano que expuso una visión histórica universal a partir de la estructura de pensamiento propuesta por Jesús. En la carta a los *Romanos* (cap, 9-11) y en *Efesios* especialmente:

> «El nos ha hecho conocer (*gnorísas*) el misterio (*mystérion*) de su voluntad,[1] su designio (*eudoxían*) benevolente, / que en él había proyectado desde antes (*pro- étheto*), / a la economía[2] de la plenitud de los tiempos (*ton kairon*): recapitular (*anake-falaiósasthai*) todas las cosas en el Ungido (*en to Jristo*), tanto las del cielo como las de la tierra» (*Ef.* 1, 9-10).

No entramos a justificar el contenido de este texto —sería labor del teólogo— sino solamente analizamos la conciencia de esos hombres, tal como se presentan a un filósofo de la historia o a un historiador filósofo de la conciencia humana. En este texto, el fa-

---

1. La palabra griega: *tou thelématos autou*, no significa una «voluntad» como facultad afectiva, sino *efectiva*, es el poder mismo creador y providente de Yehvah %pero aquí especialmente providente, es decir, en referencia a la historia humana.

2. El término *oikonomían* (tal usual en la patrística posterior) significa toda acción divina con respecto a la Historia. Es previsión, donación, cuidado, preparación, «realizar todo lo conducente a».

riseo de Tarso, nos muestra que se trata de un conocimiento (*gnosis*) de la historia, de sus articulaciones últimas —en la línea de la antropología hebraica—. Para él el fin último, el día de Yehvah, el fin de los tiempos, ha comenzado por el hecho de que el Ungido ha reunido a «la totalidad», en la unidad y en torno a su persona, por la consagración universal. Es esencialmente una *visión-histórica* y universal, más aún: cósmica.[1]

¿Estará entonces el cristianismo, necesariamente exigido a mirar sólo hacia el «pasado», habiendo el Mesías *ya*-llegado? La comunidad primitiva afrontó ese conflicto en las primeras generaciones, pero rápidamente tuvo conciencia el sentido radical y profundo de la «*para-ousía*»[2]: La plenitud de los tiempos no es un pasado, el tiempo escatológico no es un mero futuro, sino que el cristianismo se sitúa ante la historia como existiendo en un presente-futuro que es ya el último (*aión*), el definitivo, tendiendo todavía a la manifestación perfecta de la Historia. El autor de la carta a los Hebreos, judío educado en la tradición ancestral, resume todo lo dicho con una precisión que tendrá una amplia aceptación en la reflexión cristiana posterior: «La *pístis*[3] es el «soporte»

---

1. Véase R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft* (*supra*), tercera parte. *Gottes Herrschaft un Reich in der Verkündigung des Urchristentums*, a partir de la p. 199 «Die Beziehungen zwischen Kirche und Kosmos unter der Herrschaft Christi aber sind der verborgene Grund und heilsgeschichtliche Hintergrund jener Erscheinungen, die wir vordergründig als 'Weltgeschichte' erfahren» (p. 223).

2. El término «parusía» es utilizado muchas veces en los textos cristianos primitivos (*Mat.* 24, 3 y 27; *I Cor.* 15, 23; *I Tesalon.* 2, 19; 3, 13; 4, 15; 5, 23; *II Tesalon.* 2, 1 y 8-9; *Sant.* 5, 7; *II Pedro* 1, 16; 3, 4 y 12; *I Jn.* 2, 28) y significa la presencia de alguien (estar-siendo-ante), e históricamente se usaba para designar la entrada de un Rey en la *ciudad* (Cfr. B. Rigaux, *Les epitres aux Thessalon*, Et. Bibl., Paris, 1956, pp. 195-280; Feuillet, art. *Parousie*, en *Suppl.Dict.Bibl*, fasc.25, col. 1331 *ss*; Gelin, art. *Messianisme*, en *SDB*, fasc. 28, col.1165 *ss*; etc.).

3. Este término griego —muy frecuente en los escritos cristianos (Cfr. *Handkonkordanz*, Schmoller, pp. 406-412)—, no tiene aquí el sentido platónico de «opinión», sino de «admitir» un testimonio de otro como auténtico. No es entonces la mera creencia psicológica, sino la *gnosis* (no la del gnosticismo, pero ciertamente del entendimiento humano) que tiene como objeto el misterio. Misterio no significa lo in-teligible (cfr. *Efesios* 1, 9), sino lo que habiendo estado *cubierto* ha sido *des-cubierto*. El objeto de la fe —en

(*hipóstasis*) de lo que esperamos (*elpizoménon*), prueba de lo que no vemos (*bleptoménon*)» (*Hebr.* 11, 1).

El autor recorre después toda la Historia del pueblo de Israel, para mostrar su cohesión interna en vista a un *futuro*-único *phylum* que permite mostrar la continuidad de Israel (*Hebr.* 11, 2-40).

Para la conciencia colectiva de la comunidad cristiana, el Mesías no sólo ha muerto en un pasado, sino que vive en un presente conduciendo la «Comunidad de la Nueva Alianza», y volverá:

> «Yo soy el Alfa y el Omega, dice el Señor Dios, el-que-está-siendo, el que era, el que viene, el todopoderoso (*pantokrátor*)» (*Apoc.* 1, 8)
>
> «Yo soy el Alfa y el Omega, el principio (*arjé*) y el fin (*télos*)» (*Apoc.* 21, 6)
>
> «Yo soy el Alfa y el Omega, lo primero (*protos*) y lo último (*ésjatos*)» (*Apoc.* 22, 13)

Estas expresiones son la más pura terminología y estructura hebrea, nada debe al pensamiento helénico. Dice el profeta Isaías:

> «Yo Yehvah (*'ani iehvah*) (soy) el génesis (*ri'shon*),[1] y «Yo estaré con los últimos ('ajaronim)» (*Is.* 41, 4).
>
> «Yo (soy) el génesis (*ri'shon*) y el último (*'ajarón*)» (*Is.* 44, 6).

Los rabinos decían: «Es necesario cumplir la torá (la Ley) desde *alef* hasta *tau*», es decir, completamente, eternamente.[2]

sentido primitivo— es un acto intelectual por el que se comprende el sentido de la Historia Santa revelada por Yehvah, y admitida a causa de los múltiples testimonios aportados. No es un mero fideísmo —antiracional—, sino muy por el contrario, es una racionalidad radical, una comprensión del sentido de la Historia. Es la comprensión que llega a comprender la creación: «El acto creador que produce la novedad es acusado por los conservadores de ser infiel al pasado —nos dice Berdiaeff—. Pero él posee una fidelidad respecto al futuro. El pasado no es lo único a tener referencia a la eternidad: el futuro posee el mismo derecho... Por esto en la Historia, en la que domina el determinismo... en los planes mas profundos obran sujetos creadores, trasciende la libertad» (*Essai de Métaphysique eschatologique*, Aubier, Paris, 1946, pp.193-195).

1. Este es el primer término de la Biblia.

2. Cfr. Kittel, art. *Alfa-omega*, supra.

Será necesario, sin embargo, esperar hasta un Aurelio Agustín para poseer una exposición explícita y concreta de la visión judeocristiana de la Historia Universal —o del «mundo conocido»—, de todos modos, las estructuras fundamentales están perfectamente constituidas antes del fin del primer siglo.

Podemos decir, en conclusión, que la temporalidad del cosmos es asumida por Israel en los ritos y cultos de ritmo diario, semanal o anual, pero cuyo contenido es un recordar a la conciencia adulta e histórica que dicho mundo habiendo sido creado, crece en el presente, madura hacia una plenitud. Todos los ritos y cultos del medio egipcio y mesopotámico cambian radicalmente de sentido cuando son aplicados por el pueblo histórico de Israel. Las antiguas fiestas que conmemoraban el año nuevo, la cosecha, o la resurrección de la vida primaveral no son abolidas por Israel, pero su contenido es otro: ahora significan la salida del pueblo de Egipto (el pasaje, pesaj, la pascua) —un hecho histórico—, la fiesta de las semanas (*shabuot*) recordará la esclavitud (el ser «siervos») de Egipto (*Deut.* 16, 12). Habiendo sido instituidas por Yehvah —para la conciencia judía (*Lev.* 23, 1-44)— dichas fiestas demitifican, demitologizan el cosmos historificándolo es decir, permitiéndoles mirarlo con «nuevos ojos». Los antiguos ritmos necesarios, donde el ritual producía la unidad entre la conciencia colectiva y el ritmo divino del cosmos, son vaciados de su idolatría, de su magia, de su eterno retorno, para ser utilizados libremente como puntos de apoyo para afirmar una conciencia histórica.

El hombre judío, servidor de Yehvah, considera al pueblo de la Alianza como una realidad en donde su bien particular consiste, justamente, en el servicio a la comunidad total; pero al mismo tiempo no puede cerrar el bien común en el estrecho margen del presente o el pasado, sino que debe permanecer siempre tendiente a un futuro. El *bien común escatológico* es el fin, la llave, el constitutivo del ser mismo de Israel como pueblo, de cada miembro de la Alianza y del mismo universo —que no es sino instrumento del hombre—. El bien común escatológico es el fundamento del Reino de Yehvah trans- histórico, pero *en* la historia; el bien

común de los *goim*, de las naciones es meramente histórico y no tiene —para la conciencia judía del siglo primero— una consistencia particular (aunque tampoco es negada).[1]

Tanto los judíos como los cristianos (ante Grecia y Roma), como el Islam (ante el Irán, el Hindú y el sud-este asiático) impondrán su *conciencia histórica* sobre la conciencia antihistórica del indoeuropeo.

7.4. Los corolarios posteriores

Analicemos ahora resumidamente el pensamiento histórico de Aurelio Agustín, en el cual alcanza una cierta plenitud la interpretación judeo-cristiana del acontecer humano.

Para el provinciano que era Agustín —nordafricano—, el ideal de la gran ciudad madre del Imperio se derrumbó no bien tuvo la experiencia vivida de su crisis, la *Urbis excedió*. El saqueo de Roma de Alarido mostró de manera ejemplar la corrupción del Imperio y la necesidad de encontrar un *sentido* a aquellos trágicos acontecimientos, únicos en la historia de Roma, del Mediterráneo —que lo fraccionará y mutilará, hasta por último hacerlo desaparecer como centro de la Historia diez siglos después.

Agustín, entre un mundo que desaparecía definitivamente (el greco-romano) y otro que nacía (la Europa cristiana), piensa su obra magna dedicando ocho libros mostrando la falta de coherencia del núcleo mítico-ontológico y del ethos indoeuropeo en su vertiente helenístico-romana (del libro I al VIII); luego muestra las estructuras de la visión judeo- cristiana de la historia, los dos

---

1. El Islam, nacido en un ambiente judeocristiano, adaptó la vivencia de parusía tal como la comprendía el cristiano de esa época, simplificando toda la estructura escatológica hasta reducirla a la siguiente línea: creación, Adam, Ibrahim (Abraham), Ismael e Isaac, Nuh (Noé), Lut (Lot), Jacob, Iushuf (José), Musa (Moisés), David (David), otros profetas, Isa (Jesúa), y el Profeta Muhamed. Habiendo sido revelada la religión universal del Islam, la historia tiene sentido en tanto significa el tiempo de la expansión de la *umma*. Se espera individualmente una muerte honesta, un juicio positivo, la resurrección eterna, en un paraíso que no se diferencia esencialmente de la *umma* terrestre (Cfr. H. Stieglecker, *op. cit.*, pp. 771 *ss.*).

primeros sobre el núcleo mítico-ontológico cristiano (libros IX-X), para después entrar explícitamente a su interpretación de la Historia (libros XI-XXII). Su posición comienza por una clara declaración de la temporalidad del mundo —sobre la que se apoya la historia humana:

> «...Si pretenden que el mundo es eterno (si mundum aeternum sine ullo initio) y sin principio, y, por tanto, piensan que no fue hecho por Dios, están muy lejos de la verdad...».[1]

Para después mostrar el «sentido» de la Historia: creación del hombre y su caída, sentido de la finitud humana, para proponer después la hipótesis fundamental de interpretación las dos ciudades. Ellas son como las «categorías» que le permiten comprender el proceso milenario. La ciudad del egoísmo, del hombre que niega la trascendencia, contra la ciudad del amor, del hombre que se trasciende en Dios. Para ello coordina y da sentido a la «Historia de Salvación» relatada en los libros de Israel y el cristianismo. Los patriarcas, los profetas, el Mesías, el fin de las dos ciudades, el juicio final y la bienaventuranza. Es decir, un acontecer humano con «sentido», con una «teología» que lo explica.

Estamos ya muy lejos del *Gran Año* y del *Eterno retorno*. La Historia en sentido propio había nacido, había ya demostrado su plenitud —porque en verdad nació mucho antes—. Orígenes mismo había ya manifestado su oposición contra el eterno retorno:

> «Aquellos que afirman la aparición sucesiva de mundos absolutamente iguales, iguales en todo los unos y los otros, yo no se que pruebas tienen para apoyar una tal proposición... No creo que pueda aceptarse una tal doctrina a partir de una razón cualquiera, si es que es verdad lo que las almas pueden operar libremente, si el progreso y las caídas deben atribuirse a la potestad de su propia voluntad...».[2]

---

1. *De Civitate Dei*, XI. 4,2; ed. de José Morán, BAC, 1958, p. 720. De igual modo se opone una infinitud espacial que pudiera haber existido antes de la creación: «Si imaginan infinitos espacios de tiempos anteriores al mundo... imaginan igualmente fuera del mundo, infinitos espacios locales (extra mundum infinita spatia locorum)» (*ibid*, X, 5; p. 722).

2. *Peri Arjón*, lib.II, c.3, y 4 y 5 (*Patrol. Graec.*, Ed.Migne, t. XI, col. 192-193).

San Agustín se funda, en cambio, en un argumento no solo antropológico —como Orígenes—, sino cristológico:

> «Ciertos filósofos de este mundo han solucionado diversos problemas por medio de un cierto ciclo del tiempo al fin del cual todas las cosas, en la naturaleza, han de tener una renovación y repetición. Ellos aseguran que en el futuro, la reproducción de los siglos ya acaecidos por los siglos a venir se continuarán sin tener nunca fin... Por ejemplo en tal siglo, un filósofo nombrado Platón instruyó a cierto discípulo en una escuela de Atenas llamada Academia, y si se descendiera hacia atrás muchos siglos innumerables, se encontraría que en otros tiempos separados por largos períodos, pero de duración limitada, el mismo Platón, la misma ciudad, la misma escuela y los mismos alumnos se encontraban reunidos... No podemos admitir esta creencia. Una sola vez el Cristo murió por nuestros pecados; una sola vez resucitó de entre los muertos y no morirá jamás».[1]

El judeo-cristianismo por la doctrina de la creación, la encarnación y la parusía destruye el círculo del Eterno Retorno de las cosmologías indo-europeas (y prehispánicas en América), imponiendo al espíritu humano la necesidad de descubrir la antigüedad de las cosas en su más remoto origen, y de descubrir igualmente la concretidad de los seres en su singularidad propia. El nacimiento de la conciencia histórica —y de la misma ciencia histórica— es entonces un efecto de esta revolución teológica:

> «El griego concibió el tiempo como un eterno retorno. El israelita, en cambio,[2] lo entendió como la hazañosa continuación de un proceso rectilíneo, iniciado de modo absoluto por la palabra creadora y promovedora de Dios, jalonado por las distintas renovaciones de la Alianza, desde Abraham hasta los profetas... La actitud intelectual... de los israelitas ante su propio destino dio nacimiento a la historia y a la espiritualidad religiosa».[3]

---

1. *De Civitate Dei*, lib. XII, c. 13.

2. Cfr. Nuestra obra *El Humanismo Semita* (en el Tomo IV de las *Obras Selectas*), donde tratamos en 100 páginas este problema.

3. Pedro Lain Entralgo, *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, Revista de Occidente, Madrid, 1957, pp. 26-27. En dos puntos creo que debe ampliarse este texto: en primer lugar que lo que dice de los israelitas puede decirse —

Una vez que se demitifica al universo de la divinidad de los astros —en su especialidad—, de la necesidad y eternidad del movimiento —en su temporalidad—, la conciencia judeo-cristiana debió sufrir muchas crisis antes de poder desplegar su genio propio en el Renacimiento.

Es decir, «el nacimiento de los seres es un fenómeno *progresivo*. El tiempo no significa sino este nacimiento continúo de los seres que no pre-existen de ninguna manera, esta creación continuada de los seres constantemente nuevos. No debemos insistir sobre este punto, que Bergson ha muy bien sabido clarificar en sus análisis que han constituido, según nuestro parecer, un momento clave en la historia de la filosofía occidental».[1]

El judeo-cristianismo debió primeramente dialogar con la cultura antigua —hasta el siglo IV—, después, sobre todo por el monaquismo, recibió el choque de los bárbaros indogermanos y los influyó la «*Weltanschauung*» milenaria ya de los pueblos históricos, semitas. Desde el siglo VIII el centro creador se sitúa en el centro norte del continente europeo. En todo este tiempo el «núcleo fundamental» cristiano se debate con las supervivencias del antiguo paganismo y del paganismo de los germanos. En el siglo XIII alcanza, sin embargo, la edad adulta. Sin embargo, un Guillermo de Auxerre, dirá en esa época: «Hay muchos que *tragan* (*deglutiunt*) estas posiciones sin ninguna discusión previa».[2]

Fue entonces, gracias a un diálogo positivo, pero *fuertemente crítico* que el judeo- cristianismo demitificó el «núcleo mítico-ontológico» del pensamiento indoeuropeo, para abrir la vía real de las ciencias del espíritu.

aunque no tanto— de los semitas en general; en segundo lugar que, la «espiritualidad religiosa» se ha visto realizada en otras regiones igualmente —aunque, es verdad, no en una interioridad tal como la *emuná* de Israel en su Yahveh trascendente.

1. Claude Tresmontant, *La métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Seuil, Paris, 1961, p. 45.

2. *Ibid.*, *La métaphysique du Christianisme et la crise du treizieme siecle*, *Ibid.*, p. 393.

§ 8. Las interpretaciones europeas de la Historia Universal

Nadie podrá dejar de extrañarse que entre los pensadores griegos y romanos hayamos dejado de nombrar nada menos que a Heródoto, Tucídides, Polibio, Tito Livio y Tácito.[1] En una conciencia anti-histórica los historiadores (o los anecdotarios) sólo fueron una excepción, pero de ningún modo lo representativo de la actitud ante los instrumentos, del núcleo mítico-ontológico.

La historiografía judeo-cristiana (apoyándose siempre en los textos bíblicos) manifestará en cambio ser la expresión de una conciencia agudamente histórica, que a partir del judaísmo post-babilónico, sin interrupción, se expresará al nivel del Nuevo Testamento —en especial la teología de la Historia que es el *Apocalipsis* de San Juan—, y de toda la producción de los Padres de la Iglesia —cabe nombrarse Eusebio de Cesárea y San Agustín—, para cruzar toda la Edad Media —desde la cronología universal de Isidoro de Sevilla en el siglo VII a todos los comentarios de la Escritura que significan siempre una Historia Santa.[2]

---

1. Heródoto, que fue quien se acercó más entre los griegos a un relato (sic) del hecho histórico —ya que Tucídides hace más bien una psicología histórica de inspiración hipocrática—, es una excepción, y a tal punto luchó contra la tradición de su pueblo que, por una parte, no tuvo continuadores, y por otra, o fueron sus personajes elevados a una categoría cuasi-mítica o se les relegó a lo anecdótico (aunque ejemplar, heroico y tenido en cuenta, no llegaba a definir al pueblo griego como tal). El provincialismo, el método que sólo tenía en cuenta lo recordado, imponía límites demasiados estrechos. Polibio en cambio, historiador ecuménico, logra llegar a los umbrales de la historia tal como la entendemos en nuestros días; pero, el objeto de su quehacer era la mera *doxa* (y no la *episteme*), por ello, al fin, solo muestra la utilidad de sus estudios como información para el político. ¡La minusvalía de lo «infralunar» sigue siendo preponderante! Tito Livio corrió casi la misma suerte que Heródoto, no tuvo continuadores de su altura y método. De todo modo más retórico que científico, demasiado romano para comprender el Imperio, absolutiza la historia romana hasta convertirla en Historia Universal. Tácito es ya la decadencia, aunque sea el segundo genio historiador de Roma. Los que le seguirán solo copilarán. De todos modos, en todos ellos, la historia ni es escatológica, ni tiene un «sentido» metafísico, sino que sólo se mueve en el campo de lo imprevisible, y por ello mismo de lo contingente sin valor supremo. Lo «en-sí-mismo» del hecho histórico está desprovisto de universalidad. Sólo los arquetipos míticos, el derecho universal, las substancias metafísicas confieren un valor a la existencia.

2. Véase nuestro trabajo *Hipótesis para una Historia de la Iglesia en América Latina*, Estela, Barcelona, 1967. *Introducción.*

Entramos así a la Edad Moderna que supone necesariamente —hecho a veces olvidado— la experiencia del nacimiento de la conciencia histórica en el judeo-cristianismo mediterráneo y europeo-medieval.

8.1. Hegel y Spengler

Gracias a la crítica de René Descartes —fruto ya de toda la experiencia renacentista—, la historia busca nuevos métodos. Así un S. L. de Tillemont produjo su *Histoire des Empereurs* —fundamento de la obra de Gibbon. Vico, en cambio, pero al fin en una misma línea, se opone a Descartes y manifiesta la necesidad de descubrir el *status* propio de la ciencia histórica: *Nueva Ciencia* —obra cumbre del napolitano—.[1] Por su parte el pensamiento inglés (desde aquella declaración fundamental del espíritu anglosajón que fue el *Novum Organum* de Bacon), gracias a Locke, Berkeley y Hume, se lanzaba al descubrimiento de lo empírico y concreto, lo histórico irreductible de universalización.

Fue en Francia, sin embargo, donde se dieron los primeros pasos a las concepciones universales de la historia. En primer lugar el *Discours sur l'Histoire Universelle* (1681) de Bossuet, y después y continuando con su intento, aunque con diversas inspiraciones, *L'Esprit des Lois* (1748) de Montesquieu, *Essai sur l'histoire générale et sur les moeurs et l'esprit des Nations* (1756) de Voltaire, y la *Esquisse d'un tableau des progres et l'esprit humain* de Condorcet. Rousseau estará igualmente emparentado de manera directa a todo este movimiento de universalización del pensamiento europeo. La Ilustración (la *Aufklärung* alemana) y el romanticismo originan un doble movimiento de sobrepasar los estrechos límites del provincialismo, y el entusiasmo por la contemplación del pasado —no solo ya del pasado clásico.

---

1. Véase un rápido —quizás demasiado simplista— comentario de *Vico o la visión renacentista*, en la obra de J. F. Mora, *Cuatro visiones de la Historia Universal*, Losada, Buenos Aires, 1945, pp. 85-109.

Todo esto —aunque más tardíamente— llega a su culminación en Alemania. En primer lugar con la *Ideen zur Philosophie der Menschengeschichte* (1784-1791) de Herder, que muestra la coherencia de un vitalismo teleológico, que partiendo del mundo viviente animal lo trasciende en el mundo humano, en su historia. Kant en cambio, en su posición —distante y casi anti-romántica, le opuso su *Idee zu reiner allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht* (pocos meses después del libro de Herder, en 1784).[1] Schiller, el gran romántico manifestó su pensamiento en *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte*? (1789), donde muestra que el historiador universal supera al historiador anecdótico en aquello que necesita ser un filósofo con erudición histórica. Fichte escribe la *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1806), donde se perfilan ya de manera clara la teoría de periodificación por medio de *Gestalten*, a la manera de estructura ideativa lógica de la Historia, a manera de tesis, antitesis y síntesis.

Schelling, cinco años más joven que Hegel y condiscípulo suyo en el seminario luterano de Tubinga, centrará todos sus estudios en torno al problema del Absoluto. La Historia para él —siguiendo en algo a Kant y en algo a Fichte, pero principalmente a la espiritualidad alemana y al mismo Boehme— la autorrealización temporal del Absoluto, principalmente como toma de conciencia (*Selbstbewusstsein*) en un doble ritmo: primeramente oposición a la Naturaleza por parte del hombre; en un segundo momento, cooperación providencial del hombre en la historia como el Absoluto efectuándose de manera cabal y perfecta.[2]

En 1822-1823, en su semestre de invierno, comenzó el profesor de la Universidad de Berlín, sus *Vorlesungen ueber die Philosophie der Geschichte*.

---

1. Una discusión sobre la teoría histórica de Kant, véase en Collinwood, *op. cit.*, pp. 98-109; Emilio Estiu, *Del arte a la Historia en la filosofía moderna*, Instituto de Filosofía, La Plata, 1962, pp. 205 *ss.*

2. Cfr. *Werk*, Stuttgart-Augsburg, 1958, Vol. VIII, I, pp. 587-604.

El intento de Hegel, aunque proyectado por sus antecesores, significa una revolución, por cuanto se evade de la historia de los historiadores, para instaurar una filosofía de la historia. Del mismo modo actuarán Comte (*Course de philosophie positive*), Brunschvicg (*Progres de la concience dans la philosophie occidentale*) o Husserl (*Krisis der europäischen Wissenschaften*).

> «Una vez que se ha comprendido que este tipo de historia es una composición re-fleja de segundo grado, es decir, que significa un acto de responsabilidad filosófica... no se ve qué objeción pueda hacer el historiador de profesión. El filósofo, por el acto específico de reconsideración, constituye las actitudes en el rango de categorías y busca un orden coherente».[1]

La pretensión de Hegel, sin embargo, no es sólo hacer una filosofía de la Historia, sino que la misma Historia es elevada al nivel de potencia superior, el lugar del cumplimiento del Espíritu Absoluto. Nada mejor que escuchar al mismo Hegel, ya que para él la historia es una teodicea:

> «Hemos observado en estas lecciones como se ha desarrollado la Conciencia hasta el presente; y hemos señalado los momentos capitales de la manera en que el principio de la libertad se ha realizado. El designio fue mostrar que la historia universal entera no es sino la realización del Espíritu (Geist-Esprit)[2] y por ende la evolución del concepto de libertad, y que el Estado es la realización temporal de la libertad... Reconocer que la historia universal es este curso evolutivo y la realización del Espíritu, bajo el cambiante espectáculo de sus acontecimientos, tal es la verdadera Teodicea la justificación de Dios en la historia. Desarrollar ante ustedes esta marcha del Espíritu universal, ha sido mi aspiración».[3]

---

1. Paul Ricoeur, *Histoire et verité*, p. 39.

2. En sus *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, el anciano Hegel muestra como no se trata sino del «Reino del Espíritu Santo». El teólogo que era Hegel fundaba, al fin, al filósofo, que de filosofía tenía solo un cierto ropaje. Las nociones fundamentales de su sistema se basan en la estructura Trinitaria —véase especialmente la obra *El Destino del Cristianismo*, donde el joven pensador, preceptor en Berna, traza ya genialmente todo su programa futuro.

3. *Filosofía de la Historia*, fin; Vol. II, pp. 454-455. Para Hegel, la justificación del Saber Absoluto o la plenaria autoconciencia del Espíritu fue mostrada en la *Fenomenología*

Hegel se opone a una Historia en el sentido de «historia natural», mostrando que se trata de un proceso humano. Por otra parte manifiesta su oposición al racionalismo apriorista de tipo kantiano desplegando hasta sus últimas consecuencias la noción de vida, aunque esta tenga una lógica interna de tipo dialéctica. El esquema hegeliano —además de los errores propios a los que pudo inducirle la historiografía de su tiempo—, posee un grave inconveniente. Confundió la «historia» con la solo «historia política», y para colmo, interpretó esta solo historia política como la expresión del espíritu. Es decir, una historia de los contenidos intencionales de un grupo es posible —como intentaremos hacerlo—, pero ello se diferencia radicalmente del intento hegeliano. Para él, «puede decirse que la historia universal es la exposición del espíritu, de cómo el espíritu labora por llegar a saber lo que es en sí». Esta declaración sería perfectamente correcta si no se redujera la historia a la política, y si el espíritu no fuera interpretado ni de forma panteística —una de las posibles interpretaciones al pensamiento hegeliano— o substancialista —la comunidad como un todo.

De todos modos su ambición ha sido realizada, ya que de hecho impulsó a una comprensión más acabada del proceso universal. Aunque su división en «Mundo oriental»,[1] «Mundo griego»,[2] «Mundo romano»,[3] y «Mundo germánico»[4] es artificial, lo cierto es que Hegel propuso una «interpretación» cuya finalidad era salir del anecdotismo para comprender en profundidad la historia.

del Espíritu, modo philosóphico: aquí la tarea es idéntica, solo que de modo histórico. Negarse a una interpretación teológica de la obra de Hegel es el grave error de Collingwood (*op. cit.*, p.118). Löwith lo muestra muy bien (*Weltgeschehen und Heilgeschehen*, Kohlhammer, Stuttgart, 1961, y en especial en su obra *De Hegel a Nietzsche*).

1. *Ibid.*, I, pp. 233 *ss.* El reunir a chinos, indios, persas, semitas y egipcios muestra el no haber visto que dicho mundo «oriental» es sólo una «Idea» de Hegel pero no una realidad.

2. *Ibid.*, II, pp. 63 *ss.*

3. *Ibid.*, pp. 193 *ss.*

4. *Ibid.*, pp. 279 *ss.*

Sin embargo, Hegel no poseyó los instrumentos necesarios para cumplir con el fin propuesto. «Lo prehistórico —nos dice— es lo que antecede a la vida del Estado (político); queda, por lo tanto, más allá de la vida consciente de sí misma».[1] Vemos una vez más negada al primitivo su racionalidad, la conciencia adulta de una conciencia mítica —y por ello profundamente humana, aunque ingenua—. Por su parte, igualmente, no pudo descubrir el lugar que ocuparía América en la Historia Universal. Tuvo sin embargo lucidez que le era imposible saberlo: «América es el país del porvenir... más como país del porvenir América no nos interesa, pues el filósofo no hace profecías».[2]

En verdad, en el esquema hegeliano no había lugar para América —y mucho menos para América Latina—. Aunque descubierta y poblada desde hacía tres siglos, todavía no alcanzaba el honor de entrar en la Historia. Por ello le dedica sólo algunas páginas y termina con la siguiente frase: «Una vez que hemos terminado con el Nuevo Mundo y los sueños que puede suscitar, pasemos al Viejo Mundo».[3]

Karl Marx, reunió en su persona el escatologismo judío, el idealismo hegeliano —aunque negado explícitamente—, el método dialéctico del maestro, y recibió además el economicismo del empirismo inglés y el saint-simonismo francés a través de los socialistas. Su interpretación de la historia es bien conocida.

Nos interesa aquí, en cambio, indicar a los grandes maestros alemanes del fin del siglo XIX y comienzo del XX. En primer lugar a Windelband —por ejemplo en su discurso *Geschichte und Naturwissenschaft* (1894)—, Simmel —*Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (1892)—, Dilthey —*Einleitung in die Gesteswissenschaften* (1883)—. Pero fue Oswald Spengler, au-

1. *Ibid.*, p. 233.

2. *Ibid.*, I, pp. 186-187. Véase nuestro trabajo sobre *¿Tiene América Latina presente y futuro?* Hemos incluido como apéndice las reflexiones hegelianas contenidas en *Filosofía de la Historia*, Introducción, *§2 El Mundo Nuevo*; *ibid.*, I, pp. 175-186.

3. *Ibid.*, I, p. 186.

téntica decadencia que cae en el naturalismo positivista, el que popularizó más el estudio de la Historia Universal. Su obra *Der Untergang des Abendlandes* (1911-1914).[1] Su inspiración se fundaba en Goethe, en Nietzsche —alumno de Jacob Burckhardt, que escribiera su *Reflexiones sobre la Historia Universal*.[2]

Sorokin muestra cómo sus hipótesis fundamentales son análogas a las de Nicolás Danilevky que escribió *Rusia y Europa* (1869); botánico de San Petersburgo, gran humanista. Spengler muestra bien sus intenciones:

> «En este libro se acomete por vez primera el intento de predecir la historia... ¿Hay una lógica de la Historia? ¿Hay más allá de los hechos singulares, que son contingentes e imprevisibles, una estructura de la humanidad histórica?[3] «Los conceptos fundamentales de todo lo orgánico, nacimiento, muerte, juventud, vejez, duración de la vida...».[4]

Spengler responde afirmativamente, ya que «nuestra tarea se agranda hasta convertirse en la idea de una morfología de la historia universal, del universo como historia».[5]

Spengler se rebela contra los que pretenden situar a Europa como el centro desde el cual se considera la Historia Universal. Cada *Cultura* se comporta como un organismo vivo con su arte, lengua, ciencias, que genera a partir de un medio geográfico y condiciones raciales, que crece y que muere como *Civilización*:

> «Llegamos, por fin, al punto en que nos es posible dar el paso decisivo y bosquejar un cuadro de la historia, que no dependa de la colocación accidental del espectador en cierto «presente» —el suyo— y de su cualidad de miembro interesado perteneciente a una

---

1. La citaremos de la tr. castellana de M. G. Morente, Calpe, Madrid, 1923-1927, I-IV.
2. Tr. de W. Roces, FCE, México, 1943, 380p.
3. *Ibid.*, I, p. 11.
4. *Ibid.*, p. 12.
5. *Ibid.*, p. 13. Spengler depende de Windelband y Rickert, en cuanto a la división de ciencias de la naturaleza (monográficas) e históricas (ideográficas).

cultura determinada... Lo que ha faltado hasta ahora a los historiadores es la distancia suficiente de su objeto».[1]

Para Spengler existen ocho culturas: la egipcia, babilónica, india, china, grecorromano, árabe (!), la mexicana y la occidental. Cada una de ellas es el fruto, el crecimiento y la muerte de un símbolo primario o premisa mayor que constituye las grandes culturas.[2] Las culturas son, entonces, supersistemas coherentes, incomprensibles a otros e intransmisibles. El esquema de la Historia Universal, no es otro que el seguir las diversas etapas (primavera, verano, otoño e invierno) de cada una de las ocho culturas. Así la cultura India comienza su ciclo desde el 1500 a.C., la Clásica en el 1100, la árabe con la Era cristiana, la Occidental en el 900 d. C., logrando respectivamente su plenitud en el 1000, 700 a.C. y en el 400 y 1250 d. C.[3]

La riqueza de la obra de Spengler es inmensa, pero para nuestros fines, sólo queremos resaltar que habla de América —y en especial de América Latina—, refiriéndose a la frustrada civilización de los Aztecas. Para este autor, nuevamente, nuestro continente cultural no pareciera tener sentido, y, ciertamente, no ocupa ningún lugar en su Historia Universal.

8.2. Arnold Toynbee

El pensamiento inglés conoció un auge importante de la historia científica desde los fines del siglo XIX. En primer lugar, F. H. Bradley —*The Presuppositions of Critical History* (1874)—, J. B. Bury —*Darwinism and History* (1909)—, M. B. Oakeshott —*Experiencie and its Modes* (1933)—, quienes replantearon el método histórico anti-positivista. En cambio, Arnold Toynbee, con su *A Study of History,*[4] pareciera volver a una hipótesis biologista

1. *Decadencia*, c. II; I, p.149.
2. *Ibid.*, c. III; *Macrocosmos*; pp. 245-fin.
3. Véase en el *Apéndice* el esquema de su Historia Universal.
4. Editada entre 1934-1958, Vol. I-XII; citaremos de la tr. castellana.

—influenciado sin lugar a dudas, al menos en sus primeros años, por Spengler—. La visión que Toynbee tiene de la Historia Universal le permite no exponer una historia en sentido lineal —desde el origen del hombre hasta el presente—, sino sólo la estructura y las etapas de todas las culturas. Eso significa que sus escritos explicitan unos como cortes horizontales de todas las culturas y no una descripción de su evolución individualmente. Las civilizaciones o culturas son «el campo inteligible del estudio histórico».[1] Para Toynbee existen veintiuna civilizaciones (aunque después pueden contarse veintiséis), que son las siguientes: la egipcia, sumeria, minoica, de la china, maya y andina (civilizaciones *Unrelated*, sin relación originaria); la índica, hitita, siríaca y helénica (civilizaciones originadas en otras —*Related Civilizations*— por el proletariado externo); el Lejano Oriente chino y el coreano-japonés, la cristiandad occidental y ortodoxa (bizantina), la rusa (estas civilizaciones afiliadas a través de un proletariado interno, pero con un germen creativo extraño); la hindú, iránica y árabe (con un germen creativo propio); la babilónica, yucateca y mexicana (bajo el dominio de minorías). Además fueron interrumpidas o frustradas las civilizaciones polinésicas, esquimales, nómadas, otomana, espartana.[2]

Toynbee se plantea tres problemas capitales: ¿Cuál es el origen de las civilizaciones? ¿Cómo se realiza su crecimiento? ¿Cuál es el factor esencial del derrumbe de las civilizaciones?

El origen no es debido ni al factor racial ni al sólo medio ambiente, sino por la presencia de una minoría creadora de una sociedad que en presencia de una *provocación*, de una *incitación del medio físico* o después de otros grupos humanos o diversos factores—, que exigieron a la elite crear los instrumentos de la *respuesta*; la civilización.[3] Evidentemente la incitación no debió

1. *Estudio de la Historia*, I, pp. 39-73.
2. Véase el esquema en el apéndice final (*ibid.*, I, p. 158; en la edición inglesa, I, p. 186).
3. *Ibid.*, I, pp. 301 *ss.*

ser ni muy extrema (como en el caso de los esquimales), ni muy débil (como entre los pueblos tropicales del África negra).

El *élan* vital de las minorías dirigentes imprimieron a todo el sistema un sentido de progreso —aquí Toynbee deja ver una influencia marcada de Bergson. El crecimiento de la civilización es la sucesiva integración e interiorización —sublimación— de todos los elementos que forman la estructura de ella misma. La progresión de la técnica no significa necesariamente progreso de la civilización, para nuestro autor.

Poco a poco, la minoría creadora sufre el desgaste del tiempo y no llega a responder satisfactoriamente a las nuevas incitaciones. Se va constituyendo un proletariado interno (las masas que pretenden pan y circo), y el proletariado externo (los bárbaros fuera de las fronteras).[1]

Perdiendo la sociedad su unidad como un todo se desintegra. Pero antes de desaparecer que creará todavía un Estado Universal (como la civilización de Spengler), que dejará por su parte el lugar a una Iglesia Universal, que puede ser, a veces, la crisálida de una nueva civilización (como en el caso de la Iglesia católica y la Europa de los bárbaros).

En su obra *La civilización puesta a prueba*[2] corregirá su posición y la religión no será sólo un puente para unir civilizaciones, sino al contrario, las civilizaciones son más bien un instrumento secundario para el desarrollo de la religión.

El mero movimiento cíclico de las civilizaciones se superaría en un movimiento ascendente y lineal de las religiones. ¡La Historia es nuevamente una Teodicea —aunque con otro sentido que el hegeliano![3]

---

1. Toynbee analiza en el tomo III el problema del crecimiento, el colapso y la desintegración en los tomos IV-V, 1/2.

2. «Los colapsos y desintegraciones de las civilizaciones podrían ser escalones para alcanzar cosasmás elevadas en el plano religioso» (Emecé. Buenos Aires, 1958, p. 214).

3. Véase esto en *A Study of History*, VI, pp. 235-324.

§ 9. Otras interpretaciones

Tanto Spengler como Toynbee son los dos autores que más han influido en nuestro tiempo en cuanto a visiones generales de la Historia Universal. En este apartado querríamos recordar algunas otras —antiguas o actuales— que nos permitan tener una visión de conjunto. Veamos para ello la posición del autor ruso Danilevsky, la de los alemanes A. Weber y Karl Jaspers y, por último aunque siendo paleontólogo, Teilhard de Chardin.

9.1. Nicolas Danilevsky

Entre la gran cantidad de estudiosos que han expuesto una visión unificada de la Historia Universal, hemos querido elegir a este ruso, ya que viendo Europa «desde afuera» cuestionó desde el siglo XIX su «centralidad» en la Historia.[1] Este pensador de vida tan agitada —que fue biólogo, economista y al fin burócrata del Ministerio de Agricultura ruso— escribió mucho, pero sólo retendremos su obra *Rusia y Europa*.[2]

Su tesis es de que «Europa no considera a Rusia como una parte propia» pero al mismo tiempo no pudo usarla como «mero material para ser explotado en beneficio de Europa de la manera que Europa explota a China, la India, África y gran parte de Las Américas».

---

1. Sobre otros autores que hayan dado a luz obras interpretativas cabe destacarse a: Flinders Petrie, *The Revolutions of Civilization*, Londres, 1912; Paul Ligeti, *Der Wege aus dem Chaos*, Munich, 1931; Waldemar Deonna, *L'archéologie, sa valeur, ses méthode*, París, 1912; Charles Lalo, *Esquisse d' une esthétique musicale scientifique*, París, 1908; además las obras de H. Wölfflin, W. Worringer, etc. Todos estos autores en tanto interpretaciones estéticas de la Historia Universal. Pero en tanto exclusivamente históricas podríamos todavía nombrar a Walter Schubart, *Europa und die seele des Ostens*, Lucerna, 1938; Nicolás Berdiaeff con sus numerosas obras; F.S.Northrop, *The Meeting of East and West*, New York, 1946; Alfred Kroeber, *Configurations of Cultural Growth*, Berkeley, 1944; etc.

2. Fueron artículos aparecidos en la revista *Zaria* (Aurora) desde el 1869; como libro apareció en 1871. Todas las citas la tomamos de Sorokin, *Las filosofías sociales*, pp. 78-104.

Ante Rusia el europeo se encuentra ante un confuso enemigo: lo fue siempre inconscientemente. Pero en verdad el ruso no atacó a Europa, sino que se defendió de sus repetidas invasiones.

Europa es la civilización del área germano-romana, y «Rusia afortunada o desgraciadamente no pertenece a Europa o a la civilización germano-romana». Rusia nutrió sus raíces con otras aguas que la cultura Europea. Rusia no entró en el sacro Imperio Romano, ni aceptó el catolicismo ni el protestantismo, no conoció la escolástica ni el renacimiento de la ciencia moderna —esto hasta el siglo XIX—. Además Europa no permitió siquiera que Rusia fuera su agente colonialista —cuando pretendió llegar a Turquía, China o los Cáucasos, Europa se interpuso en sus intentos.

Danilevsky se levanta, entonces, contra la pretensión de universalidad de una Europa particularista que aún a su próxima vecina le niega un *Status* histórico propio. La división de Edades Antiguas, Media y Moderna es sólo aplicable a Europa pero no debe tener pretensiones de universalidad.

Para ello nuestro autor enumera así las grandes civilizaciones originales o los principales tipos históricos —culturales: Egipcia, China, Asiria-Babilónica-fenicia-caldea- semítica antigua, Hindú, Irania, Hebrea, Griega, Romana, Neosemítica o Árabe, Germano-Romano o Europea, Mexicana y Peruana.

Algunas de estas civilizaciones fueron *aisladas* (China, Hindú, Mexicana, Peruana) otras *transmisibles* —las restantes—, y en esta transmisibilidad «juntamente con el don sobrenatural del cristianismo, superan grandemente las realizaciones aisladas de las otras civilizaciones».

Existen además *agentes negativos* de la Historia (Mongoles, Hunos, Turcos y otros semejantes), pero a veces las «misiones constructivas y destructivas son cumplidas por las mismas tribus, como, por ejemplo, por los germanos y por los árabes». Otros pueblos son o pasan a ser un mero *material etnográfico*, ya que perdiendo su personalidad integran otros grupos de mayor estructura y élan creador (como por ejemplo los fineses o indios americanos después de la conquista).

A partir de este esquema Danilevsky propone un grupo de leyes sobre el crecimiento y aculturación de las diversas civilizaciones. Lo que fue una justificación del lugar de Rusia en la Historia Universal se transformó en una auténtica filosofía de la historia.

9.2. Alfred Weber y Karl Jaspers

En 1935 terminaba su obra *Kulturgeschichte als Kultursoziologie* el sociólogo alemán Alfred Weber. Su obra estaba llamada a tener mayor influjo que lo que el mismo autor supuso en el momento de concebirla. ¿Dónde nos hallamos en la corriente de la historia, no como pueblo singular, sino como humanidad, que es llevada por esa corriente?»[1] Para responder a esta pregunta deberemos sobrepasar «la cura de agua fría que representa la consideración empírica y exacta de la historia, que todo lo disuelve en los datos singulares; dicho proceso en esa dirección ha agotado ya casi por entero su recorrido».[2]

Las hipótesis centrales de su visión de la Historia Universal las expresa claramente. «La historia de las grandes culturas egipcia, sumeria-acadia-babilónica, china e indostánica, los cuatro pilares de la historia,[3] se concentra exteriormente en dicha historia universal, durante largo tiempo, gracias a la influencia homogénea que sobre todas ellas ejercen las grandes llanuras del gigantesco bloque euro-asiático, influencia que en el Oeste y de dirección concéntrica por la posición circundante de esas planicies, mientras que en el Este es excéntrica, debido a la posición dominante de las altiplanicies».[4]

Sobre esas cuatro columnas (*Primären Hochkulturen*) se edifican las culturas secundarias (*Sekundärkulturen erste Stufe*) —tales como los Judíos, Persas, los pueblos Minoicos, Griegos y Roma-

1. Piper, München, 1963, p. 17. Citaremos de la tr. de Siches, FCE, México, 1960, p. 9.
2. *Ibid.*, tr. Siches, p. 11.
3. ¡Una vez más la América Hispánica fuera de la historia!
4. *Ibid.*, p. 12.

nos—, para después dar lugar a grupos secundarios derivados (*Sekundärkulturen sweite Stufe*) —tales como Bizancio, el Islam y Rusia.

> «Las culturas secundarias se edificaron sobre los cimientos de las altas culturas primarias, siendo algunas de aquellas de primer grado y otras de segundo, para expresarnos en términos simplificados. Finalmente, después de la última irrupción mongólica-turca,[1] queda tan solo el Occidente romano-germánico como la última instancia decisiva durante largo tiempo; y, entonces, es cultura occidental romano-germánica, frente a la peculiar situación creada por aquella invasión, emprende con máxima actitud su misión universal».[2]

El método utilizado por nuestro autor lo había ya expuesto en el artículo *Kultursoziologie* del *Handwörterbuch der Soziologie*.[3] Como sociólogo no oculta haber trabajado con material histórico de segunda mano —aunque muy autorizado—, pero aportando un trabajo sociológico de las fuentes le permite dar una visión válida «de cada cuerpo histórico en cuanto a su modo de ser y sus épocas»,[4] pero no en sus detalles —como en sus investigaciones sobre los egipcios y babilónicos en el *Archiv für Sozialwissenschaft*, vol. LV—, sino en un «esquema tal como criterio regulativo de interpretación».[5]

No podemos entrar por nuestra parte, igualmente, en los detalles de esta interpretación sociológica. Sólo querríamos hacer notar una confusión —por otra parte frecuente—, entre pueblos de diversas categorías intencionales, tales como los egipcios y babilónicos (éste último semita), judíos y persas (el primero se-

---

1. Los mongoles llegan a Hungría en 1241, y dominan Rusia desde el 1224 al 1480. Othman I reinará sobre territorio árabe desde 1287 al 1326.

2. *Ibid.*, p. 13.

3. Stuttgart, 1931, pp. 284 *ss*. Además en *Zur Krise des europäischen Menschen*, edit. en el *II Convegno di Scienzi* (Roma). Reale Accademia d'Italia, 1933, Vol. XI, t. I, pp. 165 *ss*; *Die Krise des modernen Staatsgedankens in Europa*, Stuttgart, 1925 (tr. en la Revista Occidente, Madrid, 1931).

4. *Ibid.*, p. 351.

5. *Ibid.*

mita y el segundo preponderantemente indo-europeo, lo mismo que los griegos). La división de altas culturas primarias y secundarias debería ser más adecuadamente realizada. Los judíos —por ejemplo— no pueden ser considerados como un pueblo en el sentido de los persas o chinos, ya que en verdad son sólo un grupo dentro de horizontes de civilización mucho mayores. ¿Por que no incluir a los Hititas y los Hiksos en ese caso?

Con respeto a nuestro tema encontramos en A. Weber uno de los mayores representantes de lo que podríamos llamar «los excluyentes de América Latina de la Historia Universal». Este autor lo hace a todos los niveles —mucho más que ningún otro. Nada habla de los pueblos pre-hispánicos, y cuando podría hacerlo de América Hispánica nos muestra ya su espíritu:

> «Así pues, la conquista sistemática del mundo por los hombres occidentales empieza como la descarga de tensión de un dinamismo casi indomeñable, que utiliza como instrumento a este hombre del Renacimiento. *Y es raro que parta de España* esta conquista externa del mundo, que encierra práctica y simbólicamente la esencia más decisiva y característica de la época, y tiene dimensiones tan revolucionarias como la transformación operada en el campo del conocimiento y como la revolución religiosa».[1]

¡De América Latina ni una palabra![2]

El gran humanista que es Karl Jaspers escribió en 1949 la obra que se titula *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, que dividió

---

1. *Ibid.*, p. 260. Weber continúa diciendo: «*Es muy raro* que esta conquista externa del mundo, tan significativa, parte de una orilla cultural de occidente, del extremo oeste del mismo, es decir, de España, que era lugar que hasta entonces se había quedado más retrasado espiritualmente en toda esa dinámica, y que acababa de liberarse de una dominación extraña. Y, a pesar de eso, España, junto con Portugal, se apoderó entonces de la dominación del mundo» (*ibid.*, p. 260). Weber muestra una gran ignorancia de la España del siglo XV, y de la reforma Cisneriana. La España del siglo XV y XVI nada tenía que envidiar a la germana —en muchos niveles en un grado muy inferior de desarrollo—. P. Chaunu muestra, al contrario, que la nueva etapa de la Humanidad situaba su centro en el Atlántico norte y por ello, necesariamente era de España, Francia y después Inglaterra el destino de la época moderna —que acaba de terminar.

2. En verdad le dedica una corta media página en pp. 262-263.

en tres partes: Historia Universal, Presente y Futuro (reflexiones sobre la técnica, la situación social, la libertad y la fe), y sobre el «Sentido» de la Historia. Por el momento nos interesa especialmente la primera parte (*Weltgeschichte*).[1]

Se pregunta cuál sea la «estructura de la Historia Universal».[2] Se opone a la solución dada por Spengler, Toynbee y Alfred Weber ya que en todas ellas no se ve un sentido, ni la historia posee la unidad que le es propia (*Einheit der Menschheitsgeschichte*).

Para ello, y de inmediato, Jaspers se centra sobre el análisis de lo que él llama el *Achsenzeit* («tiempo eje», «tiempo del salto cualitativo»). Para Agustín o para Hegel la «manifestación del Hijo de Dios es el eje de la Historia Universal»,[3] tal la hipótesis cristiana. Esto sería, sin embargo, una interpretación occidental de la Historia, ya que la fe cristiana es sólo *una* fe y no la fe de la humanidad. Para poseer un punto de mira suficientemente universal, es decir, descubrir un hecho histórico que sea realmente universal, Jaspers propone retroceder todavía unos cinco siglos —y más ampliamente en el período comprendido entre el VII al III siglo a. C. A este período de la humanidad —y, evidentemente, como todo pensador europeo no cuenta para nada a las culturas americanas «fuera de la historia»— lo denomina *Achsenzeit*. En este tipo crucial viven en China Confucio y Laotse, florecen diversas corrientes de la filosofía China (Mo-Ti, Tschuang- Tse, Lie-Tse); en India el Upanishad está en vigencia, vive Buda, y las filosofías se desarrollan desde el más violento materialismo hasta el escepticismo; en Irán vivía Zarathustra expresando claramente el dualismo cósmico-ontológico del Bien y el Mal. En Palestina los Profetas Elías, Isaías, Jeremías y otros muestran el sentido providencial de la historia; entre los griegos llega Homero a ser escritor y los filósofos (desde Tales a Sócrates, Platón y Aristóteles) se confunden con los trágicos. Todas esas personalidades que manifiestan una maduración universal (del

1. Piper, München, citamos de la edición de 1963, 350 p.
2. *Ibid.*, p. 15.
3. *Ibid.*, p. 19.

continente euro-asiático del sur) viven en este *Achsenzeit*! «La época mítica había terminado, y con ella su tranquila placidez y su ingenuidad».[1] Comienza una racionalización a todos los niveles de la cultura: el pensador chino, el asceta hindú, el filósofo griego, el profeta semita, son el nuevo tipo de hombre, algo así como la culminación de la revolución neolítica y fundamento, ininterrumpido, del mundo intencional humano hasta nuestra época. Vivimos casi sobre los cimientos de aquel *Achsenzeit*!

La situación sociológica fue análoga en cada uno de los diversos horizontes geográfico-culturales. Esta época se funda sobre la vida pletórica de ciudades-estados (los tiempos de la dinastía Tschou en China, el Hélade pre-alejandrina, la Palestina dividida y en especial Jerusalén con su autonomía inestable, La India de los muchos y autónomos estados y ciudades); para después entrar en una época de crisis y grandes catástrofes, y terminar en la constitución de grandes Estados universales o imperiales (la China de Tsin Schi Huangti, la India de Maurya, el Imperio helenístico o romano).

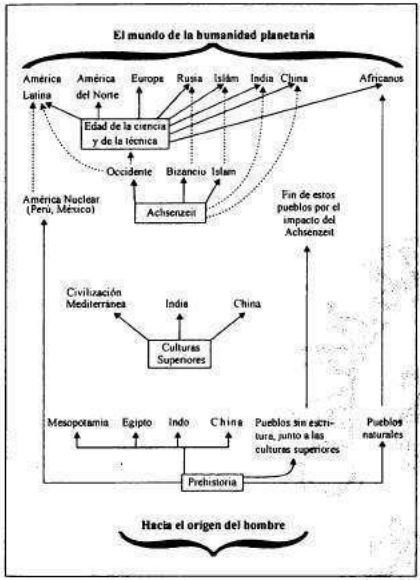
Jaspers comenta después apoyándose en otros autores (Lasaulx [1856], Viktor von Strauss [1870]), en la coherencia de los hechos, en sus causas y efectos, la asombrosa evidencia de la existencia de ese momento de maduración de la Historia Universal (en verdad, Historia Euro-asiática).[2] Esta hipótesis supone una preparación que partiría desde el comienzo del neolítico, y al mismo tiempo una comunicación —aunque fuera muy débil— entre los grupos humanos del continente euro-asiático lo cual es posible y probado.

De aquí puede, entonces, Jaspers, proponer un esquema de la Historia Universal que posee, sobre sus antecesores, la gran ventaja de su coherencia, unidad y respeto no sólo de la prehistoria sino igualmente de nuestro tiempo presente, aunque siempre con un inevitable eurocentrismo:

---

1. *Ibid*., p. 21.

2. «In diesem Sinne lässt sich von dem Jahrhunderten zwischen 800 und 200 vor Christus sagen: sie sind die empirisch einsehbare Achse der Weltgeschichte für alle Menschen» (p.40).



(*Von Ursprung und Ziel der Geschichte*. p. 48)[1]

Nuestro autor pasa después a una explicación resumida pero clarividente de las diversas etapas de su esquema.[2]

---

1. Hemos modificado en dos momentos el esquema para hacerlo más útil a nuestros fines: *1)* incluyendo América Latina (ya que Jaspers nos deja «fuera de la historia»), y cambiando el lugar de México y Perú que era «colocado» junto con los africanos («negros», con evidente racismo) como «pueblos naturales» (posición claramente eurocéntrica); *2)* colocando a «Oriente-Occidente» bajo la denominación de «Civilizaciones mediterráneas», ya que la nomenclatura es eimpre Jaspers equívoca.

2. *Ibid*., pp. 49-105. Muchas de sus conclusiones las usaremos en nuestra exposición.

Como en los autores antes nombrados, Jaspers, deja a América Latina fuera de la historia, porque con el ambiguo título de «América», el único que existe en su esquema, se excluye a América Latina, y esto por dos razones. La primera porque en su esquema Perú y México (ubicados a la derecha) no tienen irrupción en el presente mundial; la segunda porque se entiende que «América» es la América creadora de la *Edad de la Técnica* y en este sentido América Latina queda una vez más excluida del quehacer universal.

9.3. Teilhard De Chardin

El pensamiento francés ha honrado a la historia, filosofía y ciencias afines, con grandes personalidades en el transcurso de la época contemporánea. Gracias al espiritualismo- aristotélico de Ravaisson (*Rapport sur la philosophie en France au XIXe. siecle*, 1867), el positivismo comenzó a ser criticado desde sus fundamentos (realizando una obra análoga a Franz Brentano en Alemania, pero en ese caso contra el Idealismo). Fue Henri Bergson (entre todas sus obras debe destacarse *L'evolution creatrice*, 1913), el que liberó a la cultura gala del peso de Comte. En su obra *Les deux sources* (1926) dio las bases de toda una interpretación de la historia —sea en su vertiente profética y creativa o en el de la inercia que se anquilosa, que tanta influencia tendrá sobre Toynbee. La historiografía de este país ha dado a su Camillo Jullian en su *Histoire de la Gaule* o un Elio Halévy sobre *Histoire du peuple anglais*, y en nuestro tiempo un Braudel y más cerca de nuestro tema a Pierre Chaunu.

Sin embargo, y dejando de lado por el momento a los historiadores de profesión, queremos centrarnos en un autor —muy discutido por otra parte—, que pareciera significar la expresión más cabal de la generación francesa entre las dos guerras, al igual que un Eduard Le Roy —su fiel amigo: Teilhard de Chardin.[1]

---

1. Véase la tesis de Madeleine Barthélemy-Madaule, *Bergson et Teilhard de Chardin*, Seuil, Paris, 1963; para una bibliografía véase nuestra colaboración en *Ciencia y Fe* (Buenos Aires) XIX (1963), pp. 301-400, titulada *Entorno a la obra de Teilhard de*

Desde la revolución darwiniana la evolución se transformó de una hipótesis en un hecho. Sin embargo, la tradición analítica difícilmente llega a la síntesis. «El discurrir del pensamiento filosófico se desarrolló entre dos exigencias: el de la síntesis y del análisis. La primera aparece frecuentemente con una tentación combatida por el rigor de la segunda. Pero el análisis puede ser igualmente una tentación, y la síntesis una exigencia de rigor».[1] «Lo que prima en Teilhard es una voluntad de interpretar cada fenómeno en una estructura de conjunta evolutiva y sintética».[2] «Teilhard es el descendiente de las grandes síntesis».[3] Es por esto, que lo hemos elegido entre los que han propuesto una interpretación de la Historia Universal —aunque de hecho, fue una interpretación del Devenir Universal en el cual la Historia es una parte: en esto estriba su valor y sus límites—.

El núcleo en torno al cual Teilhard expresa todo su sistema es el siguiente:

> «Por *ortogénesis* (en su sentido etimológico, que es el más general del término) no hay que entender aquí, repito, la deriva fundamental con arreglo a la que se comporta la Materia del Universo ante nosotros, como desplazándose hacia estados corpusculares cada vez más complejos en su disposición material y psicológicamente, cada vez más interiorizados entre los vivientes superiores en una concentración creciente del sistema nervioso».[4]

La teleología que observamos en la evolución del viviente, es por otra parte la expresión de una teleología observada analógicamente en el Universo físico que no sólo ha llegado a expresarse en los microsistemas físicos (como los átomos y moléculas) sino en los macrosistemas (como los planetas, estrellas, galaxias). Pero

Chardin; y además *Pierre Teilhard de Chardin quaestio disputata*, en *Estudio* (Buenos Aires) 562 (1965), pp. 121-132.

1. M. Barthélemy-Madaule, *op. cit.*, p. 642.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. *El grupo zoológico humano*, Taurus, Madrid, 1957 (tr. C. Castro), pp. 117-118.

la más importante en la visión conjunta de Teilhard, que este muestra la continuidad del proceso cósmico,[1] en el proceso biológico,[2] y que, por último, culminará en el proceso histórico que partiendo del origen mismo de la reflexión llega a un sistema de socialización y personalización creciente.[3]

La aparición del hombre —en torno a un millón de años— produce una modificación profunda en el globo terrestre, porque la especie humana muestra de inmediato una capacidad insospechada de expansión y multiplicación hasta crear una verdadera capa terrestre que Teilhard —pero igualmente Eduard Le Roy desde 1924— denomina *Noosfera* (la esfera del «nous» = inteligencia). Por pulsaciones sucesivas se fue produciendo la hominización. En primer lugar las ondas de los prehomínidos; la segunda de los Aurignacienses; la tercera del homo sapiens que emerge definitivamente en el Neolítico.[4] El reino del homo sapiens —que no tiene más de treinta mil años— culmina entonces, después del último periodo glaciar, en la aparición de lo que se llama comúnmente el comienzo de la Historia:

> «La Historia (se encuentra) en oposición a la Prehistoria? En realidad, una tal división no existe. En la medida que restablecemos más adecuadamente la perspectiva del pasado, constatamos que los tipos dichos «históricos» no son sino la prolongación directa del Neolítico».[5] «Esencialmente lo que a través de la multiplicidad evolutiva de las instituciones, pueblos, imperios, registra la Historia, no es sino la realización plenaria normal del «*Homo Sapiens*» en el seno de la atmósfera social creada por las transformaciones del neolítico».[6]

---

1. *Le Phénomène Humain*, Seuil, Paris, 1955, pp. 33-76 (La pre-vida).
2. *Ibid.*, pp. 77-178 (La Vida).
3. *Ibid.*, pp. 170-fin (El pensamiento y la sobre-vida).
4. *El grupo zoológico*, pp. 108 *ss.*; *Le phénomène*, pp. 179-210 (donde habla de los Pithecanthropos, Sinanthropos, Neanderthaloides, etc.).
5. *Le phénomène*, p. 229.
6. *Ibid.*

La interpretación de Teilhard, a continuación, no es distinta, fundamentalmente a la de Toynbee,[1] pero con la única diferencia de haber situado convenientemente la «época neolítica» en el contexto —ya que para Teilhard en cierto modo, no hemos salido de la revolución neolítica sino hace pocos decenios.

Teilhard sigue con su síntesis, mostrando —lo que hacen otros autores— el sentido de la «Tierra Moderna» (en esto la interpretación de Jaspers se acerca a la del paleontólogo francés). Desde la revolución neolítica no se ha producido un cambio tan fundamental como la que se despliega ante nuestros ojos. El neolítico es el comienzo de la socialización, pero, podríamos casi llamarla la «socialización natural», o ingenua. Mientras que gracias a las ciencias, las técnicas y todos los instrumentos creados por ellas, se produce ahora una «autoevolución irreversible y multiplicada». Desde el descubrimiento de la evolución a todos los niveles de la existencia (cosmos, vida, historia, sociología, sistemas filosóficos, vida psíquica, etc.),[2] y por la aplicación racional del proceso mismo de la vida humana, el hombre se transforma en dominador de la socialización misma.

Esta *Era Industrial* significa algo así como la especie histórica suprema producida por la vida —aún por la vida biológica, ya que el cosmos tendía hacia la vida, la vida al mayor desarrollo de cerebralización conciencia, y ésta por su parte a la auto-conciencia en coherencia social—, que, necesariamente no se opone al hombre. Lo esencial es que la socialización permita la personalización, y que la humanidad en vez de perderse en la mera objetividad de los instrumentos, sea capaz de descubrir un Humanismo Universal:

> «Un neo-humanismo evolutivo, dominado por la convicción que existe un Ultra-humano... El antiguo humanismo del cosmos no tiene

---

1. Cfr. *Ibid.*, pp. 230-235; *El grupo zoológico*, pp. 112-115. Teilhard muestra que las grandes culturas neolíticas fueron fluviales (Egipto, Sumer, Hindú), de tipo archipiélago (micénica, helénica, japonesa, polinesia), de meseta (andina, hitita, mexicana).

2. *Cfr. Le phénomène*, pp. 236 *ss.*; *El grupo*, pp. 123.

valor y está en vías de ser reemplazado por un humanismo de cosmos-génesis».[1]

§ 10. Latinoamérica vista desde Latinoamérica

En las interpretaciones del parágrafo anterior hemos visto, las grandes líneas, los esquemas más importantes de Historia Universal, en nuestro tiempo de crisis. En todos ellos —con variantes— hemos observado que, de hecho, se ha dejado a América Latina «fuera de la historia». ¿Es que efectivamente está fuera de la historia o es que ocupa un lugar a tal punto insignificante que por despreciable se le descarta? Si no ha cumplido alguna labor relevante en la Historia Mundial quiere decir por ello que no tenga un «sentido» en sí misma y que no pueda, a su vez, cumplir ningún cometido en el futuro? Hagamos estas preguntas a diversos autores —sea en el plano de las letras, de la historia, de la filosofía— que se «hacen problema de América Latina». Es más, creemos que los pensadores comprometidos con la realidad presente de nuestro tiempo en América Latina, deben hacerse necesariamente problema de nuestra entidad cultural. Los que indiferentes pasan junto a esta problemática —por ignorancia, lo que al fin no es tan grave, por indiferencia o por franca hostilidad, manifiestan en su actitud su propia alienación europeísta o ideológica—. ¿Cómo puede pasar desapercibido a un intelectual, a un hombre culto, a un escritor el hecho patético de su inexistencia en el mundo de la cultura, o al menos él «sin sentido» de su colaboración en dicho mundo? ¿Cuánto más grave no se presentará a sus ojos este problema cuando se contempla el grado cada vez creciente de la civilización universal en nuestro grupo geográfico-cultural con la subsiguiente escuela de debilitamiento o aún extinción de nuestra personalidad cultural? Además, siendo responsables en el plano de la técnica de la planificación racional de nuestro próximo futuro —es decir, una autoevolución consciente—, lo que incluye valo-

1. N. W. Wildier. *Teilhard de Chardin.* Ed. Universitaires, Paris, 1960, p. 111.

res humanos constitutivos de lo que hemos llamado «núcleo mítico-ontológico», no podemos dejar de conocerlo para educar a las nuevas generaciones en planes educativos que constituyan en ellos una personalidad coherente en función al pasado-presente-futuro. En esto nuestros padres obraron a ciegas. ¿Hemos de repetir sus errores sin saber imitar sus virtudes?

En todos los niveles está siendo examinada América Latina. En el nivel de la historia política (1), de la historia económica (2), de la historia de la Iglesia (3), de la historia literaria (4), de la historia del pensamiento en general y filosófico en particular (5), de la historia del arte (6), de la sociología (7) y en muchos otros. Por nuestra parte no podemos abarcar todos esos niveles, sino que, como en el caso del parágrafo anterior elegiremos sólo algunos pensadores que por su obra sintética nos develan lo más original y profundo de la preocupación latinoamericana sobre sí misma. Entre todos preferimos el nivel del «núcleo mítico-ontológico» —mundo intencional—, ya que será en este nivel donde se realizará, en definitiva, una posible definición de nuestro «sentido» último en la Historia Universal, sirviendo el nivel de la civilización y del *ethos*, sea como condicionante, sea como consecuencia. En el debate de culturas, al fin, lo que importa son los valores que fundan dicho diálogo, en su originalidad, autonomía, coherencia, vitalidad.

Conclusiones de la Introducción General

Nos toca ahora resumir los aportes metódicos que nos permitirán avanzar en una síntesis de Historia de la Cultura para mejor situar Ibero América en la Historia Universal.

§11. La Historia Universal como Pre- y Proto-Historia de la Historia Latinoamericana

Nuestra labor se simplifica ahora, supuesta las reflexiones de los diez parágrafos que venimos de exponer. Esta introducción metódica nos permite situarnos adecuadamente en la empresa que comenzamos. Es decir, muchos esfuerzos se dispersan en la interpretación de la originalidad del grupo cultural latinoamericano —y de la reflexión metafísica sobre el *ser*, constitutivo último de nuestro mundo—, por falta de claridad metódica.

Por una parte, deberemos enfocar a América Latina en su prehistoria. No queremos con ello decir lo que comúnmente se entiende con ese término (el momento anterior a la escritura o de las grandes civilizaciones), sino algo muy distinto. Se trata de un momento en el cual nuestra conciencia latinoamericana estaba en el momento previo a su constitución. En cierto modo, el hombre americano, vivía sólo un «mundo» cultural que era algo así como la último zona de expansión (tanto biológica, civilizada como culturalmente) de la existencia y experiencia del hombre afro-euro-asiático. No era, el más «nuevo» de los hombres, sino, muy por el contrario, el más antiguo de los hombres. Bien que en cierto modo autóctono —como veremos, al menos en su núcleo mítico-ontológico—, derivaba y era algo así como un apéndice de allende el Pacífico. Conciencia «pre»-histórica, conciencia anterior a la «toma-de-conciencia» de América Latina como tal. Entre el Amerindiano y nosotros existe una distancia gigantesca, la distancia de una Edad Calcolítica —en el mejor de los casos— con una civilización de la ciencia, la técnica, universal.

Es entonces al nivel del núcleo mítico-ontológico pre-semita, anterior al descubrimiento de la historicidad como radical para la definición del hombre, donde debe situarse la pre-historia. Es un hombre «anterior a la historia», un hombre que vive en el paisaje del «mundo eterno de los arquetipos divinos». Por ello los Egipcios, y pueblos pre- semitas de la Mesopotamia, los del Indo y el Río Amarillo son «pre-históricos». Igualmente los Mayas, Aztecas, Chibchas o Incas. Son pre-históricos en su *mundo intencional*.

Teniendo en cuenta este mismo hecho, entonces, nuestra «primera» historia, el comienzo de nuestra conciencia histórica (aún latinoamericana), se realiza en la toma-de- conciencia de los pueblos semitas —dentro de cuyo «mundo» nacerá América Latina, ya que, no en vano, la evangelización no fue sólo un ropaje exterior como muchos los creen, sino una profunda conversión de las estructuras *intencionales* del amerindiano—. Nuestra «proto»-historia se enraíza en el nacimiento de la conciencia histórica, en el descubrimiento de los tiempos escatológicos como explicación de lo imprevisible del futuro.

Es por ello que, la totalidad de la Historia Universal no es sólo el contexto, sino el constituyente de nuestra propia pre-historia, de nuestra proto-historia y, al fin, de nuestra historia. Quizás ningún otro grupo cultural posea en su propio ser una tan radical oposición entre lo pre-histórico, y lo histórico (y en esto no comprende la importancia y dificultad del estudio del Siglo XVI).

Pero al mismo tiempo, la proto-historia (que es la Europa occidental, en último término, y en especial España) viene aquí a conjugarse en formas culturales mestizas (de la cual el «mestizaje» racial es sólo un símbolo), haciendo de la historia latinoamericana algo absolutamente único —para nuestro bien y nuestra desolación, ya que nosotros sólo podremos dar cuenta de nosotros mismos, porque nadie podrá explicarnos sino los que vivimos ese drama singular. Al nivel de la civilización —tal como la hemos definido—, vemos el derrumbe de las insuficientes civilizaciones amerindianas, para renacer a modo de injerto, una nueva civilización que no es ya ni el puro mundo hispánico ni europeo. En el

plano del *ethos*, mucho más aún, el injerto produce un fruto propio, ya que nuestro temple ni es meramente amerindiano ni hispánico. En el nivel del núcleo mítico-ontológico, el mestizaje pareciera nuevamente realizado. Pero, como la tierna planta no puede crecer sin un jardinero, América Latina no se desarrolló pues le falto uno desde sus años mozos, y más tuvo ladrones que cuidadores, porque su nacimiento coincide con el nacimiento del colonialismo. Es más, es el primer gran ejemplo del colonialismo Europeo. De este colonialismo (de bienes económicos al nivel civilización, de la profunda escisión de un *ethos* burgués europeizante y de un pueblo alineado y, por último, de un núcleo mítico- ontológico no integrado, o más bien formado por reacción continua ante las influencias transoceánicas) somos las víctimas. Dada la situación pasada y presente, aún en estos niveles a nadie podremos llamar en auxilio sino a nosotros mismos. Nos toca «tomar- conciencia» para salvar nuestra originalidad cultural —después de haberla descubierto y definido— integrándose por el desarrollo en la civilización universal. Es decir, personalizándonos como cultura podremos socializarnos como civilización. Yendo al encuentro del mundo, del progreso, al nivel de la civilización, sin por ello perder nuestras tradiciones y aún acrecentándolas como culturas.

Entre los grandes grupos que hoy están en juego en la Humanidad (Estados Unidos de Norte América, las Repúblicas Soviéticas Socialistas, la China, el Extremo Oriente y la India, Europa, el Mundo Islámico y el África Negra), América Latina tiene un lugar, tanto en su «pre»-historia, en su «proto»-historia (el mundo mediterráneo y europeo hasta el siglo XVI), y como «historia».

El término simplista de «Occidente» es tan engañoso como el de «Oriente» dualismo de tipo maniqueo utilizable por mentalidades incultas. La realidad es más compleja y América Latina ni es Europa (aunque la Europa antes del siglo XVI sea su «proto»-historia), ni es Estados Unidos (cuyas causas de diferenciación tienen al menos unos diez siglos de antigüedad en esa misma historia europea).

Cada uno de los niveles (civilización, ethos, y núcleos intencionales) podría ser objeto de trabajos especiales. Sólo queremos, en las páginas siguientes mostrar las hipótesis principales, pasando de un nivel a otro según las conveniencias —aunque respetando la prioridad de lo intencional tal como lo hemos definido en el *§ 4-5*.

Repitiendo entonces, nuestra interpretación del lugar que ocupa Latinoamérica en la Historia Universal tiene tres etapas, que son, en nuestro desarrollo escrito, las tres partes de esta obra.

La primera parte se ocupa de la *Pre-historia* o las altas culturas de base; la segunda parte estudia la *Proto-historia* o el nacimiento de la conciencia refleja del progreso histórico que los semitas adquieren ante los pueblos indoeuropeos; la tercera parte se ocupa del desarrollo ulterior de la cultura judeocristiana europea e hispánica; la cuarta y última, analiza la *Historia* latinoamericana propiamente dicha o la constitución y evolución de nuestro grupo socio-cultural desde el siglo XVI.

Primera Parte

La Pre-Historia Latinoamericana en la Historia Universal

Si hablamos de las civilizaciones o culturas humanas no podemos dejarnos de hacer cuestión sobre el hombre mismo, en cuanto tal: es decir, sobre su origen. Como en todos los parágrafos que siguen debemos siempre situarnos a nivel de síntesis —de hipótesis científica—, y por ello no discurriremos analíticamente, sino mostrando el estado actual de las investigaciones y dándoles un «sentido» —el que tengan ellas mismas.

§ 12. El origen del hombre como especie zoológica y su llegada a América

[1] El hombre quiere conocer sobre el hombre desde que es tal. Nos cuenta Juan Comas cómo un grupo de cartagineses, 1000 a.C., confundieron a muchos gorilas con salvajes velludos, y habiéndose apoderado de tres hembras, «como rompían sus ataduras, nos mordían y atacaban con furia, tuvimos que matarlas».[1] Poco a poco la humanidad fue distinguiendo entre lo pre-homínido

---

1. *Manual de Antropología física*, FCE, México, 1957, p. 13. Sobre nuestro tema véase además en esta obra (pp. 431-522; Kurth S. Herber, *Antropologie*, Fischer, Hamburg, 1959, pp. 9-88; Adamson Hoebel, *El hombre en el Mundo Primitivo*, tr. M. Fusté, Omega, Barcelona, 1961, pp. 29-55; A. L. Kroeber, *Anthropology Today*, University of Chicago Press, Chicago, 1953, pp. 77-93, 127-144, 343-361; Pierre Teilhard de Chardin, *Le Phénomène Humain*, Sevil, Paris, 1955, pp. 153-fin; *El Grupo Zoológico Humano*, tr. Carmen Castro, Taurus, Madrid, 1957, pp. 54-148-fin; Unesco, *Historia de la Humanidad*, Sudamericana, Buenos Aires, 1963, t. I, pp. 66-95, 36, 54, 88-89, 129-130; Camille Arambourg, *La Génesis de la Humanidad*, Cuadernos de Eudeba N° 55, Eudeba, Buenos Aires, 1961; W. E. Le gros Clark, *Dos Fundamentos de la Evolución Humana*, Cuad. de Eudeba N° 50, Eudeba, Buenos Aires, 1962; *Historia de los Primates*, Cuad.de Eudeba N° 85, Eudeba, Buenos Aires, 1962; George G. Simpson,

y el hombre. Gracias al avance de la anatomía, la medicina y en especial por los viajes —escasos pero ininterrumpidos en la Antigüedad y Edad Media—, estos conocimientos se fueron acrecentando. Desde el renacimiento se produce un verdadero salto cualitativo, y a fines del siglo XVII aparecen las primeras investigaciones que podríamos llamar modernas. La de E. Tyson (1650-1708) bajo el nombre de *Orang-Outang sive Homo Sylvestris, or the Anatomy of a Pygmie Compared with that of a Monkey, Ape and a Man* (Thomas Bennet, London, 1699). Después las obras de John Ray (1628-1705) (*Historia plantarum,* 1686), Pitton de Tournefort (1656-1708) (*Méthode pour connaitre les plantes,* 1700), hasta llegar a Karl von Linné (1707-1778), de Upsala (*Systema naturae*, 1735).

El fundador de la Antropología, sin embargo, puede ser considerado el Conde de Buffon (Georges Louis Leclerc, 1707-1778) *(Historie naturelle générale et particuliére des animaux,* 1749), donde critica la rigidez de la sistemática de Linneo —la obra fue traducida al español en 1792-1805 por J. Clavijo, y tiene 21 volúmenes: «La mayor maravilla de la naturaleza no es el individuo, sino la sucesión, renovación y duración de las especies».

Jean Baptiste Lamarck (1744-1829) expuso claramente, por primera vez, los fundamentos de la hipótesis de la evolución en su *Discours d'ouverture du cours de Zoologie* (1800) —aunque su obra fundamental fue la *Philosophie zoologique* (1809)—, pero fue Charles R. Darwin (1809-1882) —de regreso de su viaje hecho a nuestra América del Sur—, él que manifestó en su obra *On the Origin of Species by Means of Natural Selection* (1859) la teoría llamada evolucionista. Poco después publicó aún *The Descent of Man* (1871). Cabría todavía nombrar a Ernst H. Haeckel (1834-1919) con su *Evolution of Man* (1879).

Evolución y Geografía, Cuad. de Eudeba N° 91, Eudeba, Buenos Aires, 1964; Osvaldo G. A. Menghin, *Origen y Desarrollo Racial de la Especie Humana*, Nova, Buenos Aires, 1958; Paul Rivet, *Los Orígenes del Hombre Americano*, tr. J. Recasens-C. Villegas, FCE, México, 1960; Kuenen P. H. Van der Vlrek, *Historia de la Tierra*, Plaza & Janes, Barcelona, 1966; etc.

No entraremos para nada en la cuestión de la evolución, y sólo aceptaremos los resultados de la ciencia contemporánea con respecto a esta problemática.[1] Desde la aparición de la vida en nuestro planeta se ha ido produciendo un proceso de complificación de los órganos biológicos, lo que manifestaría una teleología interna en la línea de una interioridad cada vez más acentuada (el *Funktionkreis* de Jakob von Uexhuell) que por otra parte, significaría el desarrollo, principalmente, del sistema nervioso —que es el responsable de la conducción del organismo y de hacerse cargo del mundo exterior y responder a sus incitaciones. Como lo ha mostrado E. Dubois, existe un coeficiente de cerebralización —es decir, una proporción entre el peso del cerebro y el cuerpo total,[2] dicho de otro modo, un mayor o menor grado de conciencia, ya que esta tiene como su órgano propio el cerebro. De tal modo que, para descubrir cuál sea el eje central del árbol de la Vida nos será necesario ir buscando, siempre, un doble factor: el coeficiente de complejidad y del sistema nervioso.[3]

Por ello, dejando de lado los invertebrados en sus múltiples formas,[4] debemos centrarnos en los vertebrados.

Entre los vertebrados existe una progresión evidente —en la cerebralización— a partir de los peces y ascendiendo a los Anfibios, Reptiles y Mamíferos. La Anatomía comparada nos manifiesta que las dos zonas más significativas del encéfalo tienden a predominar sobre las restantes (a partir de los reptiles superiores,

---

1. Se puede leer con utilidad el libro de François Meyer, *Problématique de l'évolution*, Presses Univ. de F., Paris, 1954.

2. Así por ejemplo: en un ratón 0.07, en un felino 0.31/0.34, en un simio 0.4/0.5, en un antropoide 0.75, en un hombre 2.82. Cfr. *Sur le rapport du poids de l' encéphale avec la grandeur du corps chez les mammifères*, en *Bulletin de la Soc. Anthrop.* (Paris) VIII (1897), pp. 337-376.

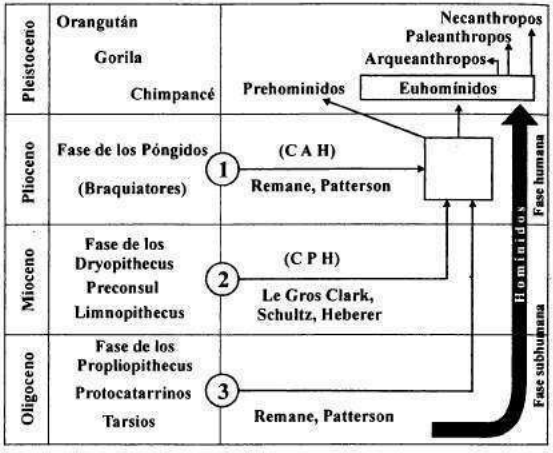
3. Cfr. Teilhard, *El grupo zoológico*, pp. 64 *ss*.

4. «D' abord ils sont trop petits. Pour le développement queantitatif des organes, un squelette externe de chitine est une mauvaise solution... L'insecte ne peut pas grandir au delà de quelques centimètres sans devenir dangereusement fragile... Les psychismes supérieurs exigent physiquement de gros cerveaux» (Teilhard, *Le phénomène*, p. 168).

como las aves y en especial en los mamíferos), se trata del cerebelo y de los hemisferios cerebrales. Si los mamíferos son los más cerebralizados, entre estos son los primates los que logran el máximo desarrollo nervioso craneano.

Esquema 2

Esquema tendiente a mostrar las distintas teorías acerca del origen y filiación de los homínidos dentro de los primates



(C A H) = campo de evolución del animal al hombre
(C P H) = campo de evolución del póngido al hominido
Cfr. Gerhard Heberer, en "Antropologie", Fischer, Frankfurt, 1965, p.22

En la Era Mesozoica (o secundario) aparecen los mamíferos (hace unos ciento cincuenta millones de años), como lo manifiestan los Depósitos Cretáceos de Mongolia. En el comienzo del Terciario (o Cenozoico, desde el Eoceno) eran ya numerosos, y entre

ellos se encontraban ya los Primates —seres arbóreos muy pequeños— (de la familia de los Plesiadapidae). Los Tapayidos se hacen presentes en el Oligoceno de Mongolia (Anagale) —hace unos cuarenta millones de años. De esta misma época se conoce ya el primer antropomorfo el *Parapithecus* y el *Propliopithecus* (ambos en Egipto). En el Mioceno las variedades aumentan y cubren todo el viejo mundo (se trata de los *Limnopithecus*, *Proconsul*, *Dryopitehcus*, etc.). En el Plioceno (hace unos 11 millones de años) aparecen por último los *Bramapithecus* y el *Oreopithecus* es una fase de franca hominización.[1] En 1925 el Profesor Raymond Dart, descubría en Johannesburg, lo que fue denominado *Australopithecus* —que parecieran poder echarse en la primera parte del periodo Pleistoceno (en el Cuaternario o Cenozoico reciente, desde hace un millón de años). Su cerebro alcanzaba los 600 o 700 cm^3 —la mitad del *homo sapiens%*, por lo que debe considerársele como un «mono antropomorfo» (cuyo coeficiente cerebral, sin embargo, es superior al de un gorila adulto macho). Debió caminar como lo hace el hombre —a partir de la estructura de la cadera y el fémur—, era entonces de posición erecta. ¿Se trataría ya de un hombre, de un ser con conciencia refleja?

Lo cierto es que el paso decisivo se realiza entre los *Australopithecus* y el *Pithecantropus*, donde pasamos decididamente de los primates a los *hominidae* (con sus 900 cm3 de capacidad craneal). Estos restos se descubrieron en Java (en 1891 por Dubois) y concuerdan con los descubiertos en China (El *Sinanthropus*). Ambos pertenecen al Pleistoceno Medio, y son denominados *Arqueoanthropinos* (homínidos originales). En estos casos no hay duda que se tratan de hombres, es decir, con una antigüedad de unos 500 a 600 mil años el hombre había ya inventado el fuego. El hombre de Pekín tiene ya 1100 cm3 de capacidad craneal.

---

1. Podría suponerse que el hombre proviene de una rama que originándose en el *Zinjanthropos*, se continúa en el *Oreopithecus* para terminar en el Plioceno-Pleistoceno con el *Australopithecus*. Sin embargo, es sólo una de las posiciones, una de las que pueden incluirse en (3) de nuestro esquema del Cuadro N° 2: «Esquema tendiente a mostrar las distintas teorías acerca del origen y filiación de los homínidos dentro de los primates».

[2] Los primates, en tanto animales, estaban como indisolublemente unidos al «medio» que los comprendía y en el cual vivían. interio ridad, ciertamente existente, aunque poseía una cierta espontaneidad no llega a tener libertad ante el mundo exterior —como bien lo muestra Uexkuell en sus investigaciones sobre el mundo de los animales. Por ello Max Scheler usó la formula de:

$$(A \rightleftharpoons M)$$

El animal y su medio hacen un todo cerrado («Alles, was das Tier merken und fassen kann von seiner Umwelt, liegt in den sicheren Zäunen und Grenzen seiner Umweltstruktur»).[1]

El «medio» (*Umwelt*) es el nivel del mundo físico-animal que no puede sobrepasar la interioridad animal.

Al nivel del *Australopithecus* y el *Pithecanthropus* se produce una transformación tan importante, quizás, como la aparición de la vida sobre nuestro planeta —hace unos 3000 millones de años. Esos pre o archecantropinos poseen una estructura anatómico-cerebral, una posición erecta y conciencial, un campo visual manual que les permite trascender el mero «medio ambiente físico-animal», para abrirse así a otros «horizontes» descónocidos para el mundo zoológico. Sea desde el punto de vista evolutivo (que es el que hemos considerado), sea desde el punto de vista estructural (por su comportamiento particular), se dice en paleontología haberse descubierto un fósil «humano» cuando se cumplen dos condiciones: un desarrollo cefálico superior al de los primates (a partir de 600 a 800 cm3), y —en casos límite—, por la existencia de «instrumentos» —piedras rudamente talladas o después el fuego. Pero, evidentemente, la aparición del fuego entre los fósiles *Sinanthropus* nos hacen pensar que el hombre es ya tal desde hace algunas centenas de millares de años —porque el fuego es ya una invención que exige un alto grado de desarrollo humano. Lo cierto es que, entonces, el hombre emerge del «medio animal» por

1. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Francke, Bern, 1962, 6o. p. 39.

superioridad anatómica-conciencial que le permite evadirse de dicho «medio» y crear un nuevo «mundo». Esa posibilidad de evasión, de decentrarse del mundo animal ha sido denominado por Plessner «die Positionalität der exzentrischen Form».[1] Scheler, en cambio, la representa simbólicamente del siguiente modo:

$$(H \rightleftarrows M)$$

Ya que, el «mundo» humano tiene la peculiaridad de permanecer siempre abierto a nuevos horizontes, tiene la cualidad de la *Weltoffenheit*. El hombre tiene la capacidad de construir en el horizonte del «medio físico» otro «mundo», el *mundo humano*, que permanece abierto a dimensiones desconocidas al animal. Las meras cosas se transforman en medios, en instrumentos. Por la «reflexión» el *Pithecanthropus* puede reconocerse como interioridad, puede separarse del medio, puede inventar utensilios.

Por último en el Pleistoceno superior o reciente, ante el retroceso del periodo glacial, el continente afro-sur-asiático pareciera haber sido ocupado casi enteramente por un nuevo tipo de hombre: el *Neandertal* (llamado igualmente *Paleoanthropino*: el hombre antiguo), que alcanza ya la medida de 1450 cm3 de capacidad craneal. Lo más notable de este hombre que es el primero realmente (al menos hasta lo que permite indicar las investigaciones presentes) universal —excepto América—. Se encuentra bien implantado en Europa, en África, en el Asia. ¡Ellos han desarrollado toda una industria de grutas, de sepulturas!

Después avanzó el último de los glaciales, que comenzó a retirarse hace unos 20,000 años, dejando en todo el continente afro-sur-asiático, pero igualmente, y ahora por primera vez, en América un nuevo tipo de hombre (*Neoanthropinos*) que —aunque profundamente diversificado en razas muy dispares— no ofrece ya mayor disimilitud con el hombre actual. Se trata del *Homo sapiens fossilis*, que se originó en el segundo interestadio glaciar

1. *Die Stufe des Organischen und der Mensch*. Gruyer, Berlin, 1965, p. 288.

del Würm. El primero en ser estudiado fue el caso del *Cro-Magnon*, descubierto en 1868. Nos encontraremos ya en el Paleolítico superior, próximos ya a la aparición de las grandes civilizaciones. Antes que ellas, sin embargo, existieron, muchas culturas paleolíticas que debemos considerar en el parágrafo posterior.

Con el *homo sapiens* la evolución biológica ha llegado a su pleno desarrollo.

[3] Con respecto al problema del origen del hombre en América, está hoy bien demostrado que debió usar, de manera preponderante sino única, el estrecho de Bering. Las glaciaciones del pleistoceno debieron dar paso, perfectamente, a los pueblos siberianos y del este asiático a pasar hacia América, sea por el descenso del nivel oceánico con motivo de las glaciación de Wisconsin. El valle de Anadir, la península de Seward y el río Yukón se mantuvieron siempre libres de los hielos del casquete polar. Lo cierto es que debió pasar hace unos 25,000 años, como máximo,[1] dado los descubrimientos paleontológicos más importantes hasta el presente.

Sobre este punto de partida hay diversas hipótesis. En primer lugar, la de A. Hrdlicka,[2] que insiste en el origen asiático-mongólico del indio. Las diferencias biológicas y culturales del indio se explica por las sucesivas invasiones que cruzaban Bering desde hace 25 mil años.

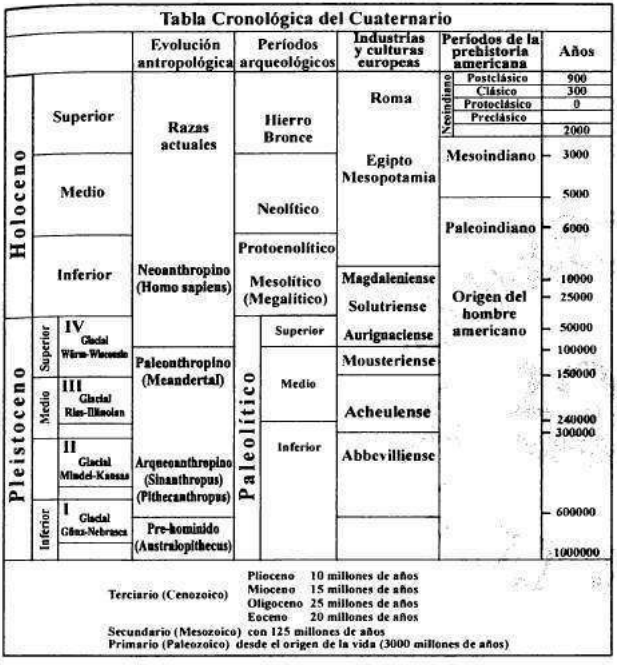
Para el francés Paul Rivet[3] las sucesivas invasiones por Bering denotan el influjo de dos razas principales: la mongólica y esquimal (los últimos venidos); pero además, y por el Pacífico, los

---

1. Los hallazgos de R. K. Harris y W. W. Crook (1956), en Lewisville (Texas), parecieran indicar la existencia de varios hogares con resto de animales, caracoles, carbón y una punta lítica del tipo Clovis, fue fechada por el C14 como teniendo 37,000 años (cfr. Comas, *op. cit.*, p. 487).

2. *The genesis of the American Indian*, en el XIX *Congr. Inter. Amer.*, Washington, 1917, pp. 559-568; *The origin and antiquity of the American Indian*, en *Annual Report Smiths. Inst.*, (1923), Washington, 1925, pp. 481-494; etc.

3. *Los orígenes del hombre americano*, FCE, México, 1960, 198 p.



australianos y malayo-polinesios. Rivet llega a mostrar la presencia de tipos pigmeos y aún blancos, lo que indicaría un cierto contacto trasatlántico pre-vikingo. Su tesis se apoya en la paleontología, pero igualmente en la arqueología y antropología cultural.

Por su parte Mendes Correa, indica que en el Pleistoceno inferior aunque ya no existían los istmos que unían Australia con

el continente Antártico y América, el gran número de islas hubieran permitido el pasaje de australianos y polinesios a América por el Sur.[1]

Por su parte G. Montandon, apoyándose en los momentos ciclópeos de origen polinesio que existen en la isla de Pascua, dista igualmente de las islas de dichas culturas que de Chile, dice que los Australoides debieron llegar, entonces, llevados por sus esclavos malayo-polinesios, que eran grandes navegantes. Además, los 3200 Km. que la separan de Chile tienen muchas islas intermedias (Sala, Gómez, J. Fernández).[2]

Pero es quizá la posición de A. Imbelloni —apoyándose principalmente sobre investigaciones raciales y lingüísticas— la más explicativa y comprensiva. El hombre americano debe tener un origen múltiple: tasmanoide, australoide, melanesoide, protoindonesio, indonesio, mongoloide y esquimal. Los primeros en llegar debieron ser los tasmanoides que fueron arrinconados en el sur —y otros quedaron en California—: los fuéguidos. Y así, va describiendo uno a uno los 10 tipos o grupos raciales: Colúmbidos, Plánidos, Apalácidos, Sonóridos, Andidos, Istmdios, Amozónidos, Láguidos, Pámpidos y Fuéguidos. En cierto modo, la posición geográfica nos indica un cierto orden cronológico —los que están más al sur debieron ser los primeros en entrar. La dificultad es, por ejemplo, probar una entrada continental (que debió cruzar toda la costa Pacífica) de pueblos australoides o polinesios.[3] Por su parte, Canals Frau,[4] M. T. Nexuamn[5] y J. B. Birdsell,[6] han modifi-

---

1. O significado genealógico do Australopithecus, en *Trab. de Antr. e Etnol.* (Porto) II, 3 (1925); Noevelle hypothèse sur le peuplement de l'Amérique du Sud, en *Ann. Facul. Sc. de Porto*, XV (1928), p. 5-31; etc.

2. Cfr. *Runa* (Buenos Aires) IV (1951), que con sus 312 páginas trata sólo esta cuestión «pascuense».

3. *Tabla clasificatoria de los indios, regiones biológicas y grupos humanos en América*, en *Physis* (Buenos Aires) XII (1939), pp. 309-321.

4. *Prehistoria de América*, Sudamericana, Buenos Aires, 1950, 588 p.

5. The sequence of Indian physcial types, en *Papers on the Phys. Anthrop. of the America Indian* (New York), 1951, pp. 69-97.

6. *The problem of the early peopling of the Americas*, en *ibid.*, 1951, pp. 1-48.

cado la tabla clasificatoria de Imbelloni sustancialmente, ya que se le considera anticuada e incompleta.

Dejemos ahora al hombre, habitante del mundo y de América, en tanto realidad físico-biológica, en cuanto *homo sapiens* diferenciado racialmente, y consideremos —volviendo en cierto modo nuevamente al pasado—, ese mismo hombre pero como ser cultural, civilizador, inventor de «instrumentos», sujeto de un *ethos*, imantado por valores.

§ 13. El origen del hombre como ser cultural. Génesis de las civilizaciones neolíticas

El hombre emerge sobre el horizonte animal y se opone a un mundo que el rodea. En ese mundo físico encuentra en primer lugar el «Mundo vegetal» fácil de utilizar —así como el mono puede apropiarse de una fruta usando un trozo de árbol o una rama—, pero del cual no tenemos vestigios. Sólo cuando el hombre, en época posterior comienza a modificar las piedras —ese residuo superficial de la corteza terrestre que comenzó a originarse por la constitución de átomos pesados hace 5000 millones de años, sólo en ese momento nos dejará «recuerdos», «documentos» de su capacidad inventiva. Nos encontramos ya, entones en la primera época cultural o de civilización: el Paleolítico inferior.

[1] Los instrumentos no los inventa el hombre sólo para alargar o fortalecer sus órganos corporales, como en el caso de los primates superiores, sino que pudo crear nuevas funciones hasta en esos momentos inexistentes: objetos cortantes, armas de defensa o ataque, vestimentas, habitaciones.[1] Nacía así el mundo cultural.

---

1. «Die ältesten Artefakte sind auch nicht als einfache Organprojektionen abzutun, etwa als Verstärkung oder Verlängerung der Hand und des Arms, wie der Stock... sondern sie waren durchweg zum Schneiden geeignet, also fuer eine Funktion, die weder bei Affen noch Menschen organhaft in irgendwie nennenswerter Weise vorgebildet ist... Die Artefakte sind als neue und selbstgeschafrene Mittel...» (Karl Narr. *Ursprung und Frühkulturen*, en *Saeculum Weltgeschichte*, I, p. 27). Recomendamos al lector la siguiente bibliografía (que sólo pretende ser indicativa y en su mayoría en Castellano): Adamson Hoebel. *El hombre en el mundo primitivo*, Omega, Barcelona, 1961, 728 p.; A. L. Kroeber,

> «En el mundo humano encontramos una característica nueva que parece constituir la marca distintiva de la vida del hombre. Su círculo funcional (*Funktionkreis*) no sólo se ha ampliado cuantitativamente sino que ha sufrido también un cambio cualitativo. El hombre, como así dijéramos, ha descubierto un nuevo método para adaptarse a su ambiente. Entre el sistema receptor y el efector, que se encuentran en todas las especies animales, hallamos a él como un eslabón intermedio algo que podemos señalar como sistema *simbólico*..., ya no vive en un puro universo físico sino en un universo simbólico. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana».[1]

Es entonces en aquellas lejanas épocas —paleolítica desde el punto de vista civilización— donde comienza a gestarse el más grande descubrimiento humano, y donde se sedimentará toda su experiencia milenaria, su tradición comunitaria e histórica, a manera de «memoria colectiva». «La diferencia entre el lenguaje proposicional y el lenguaje emotivo representa la verdadera frontera entre el mundo humano y el animal».[2]

El hombre pudo dar a cada *cosa* un *nombre*, es decir, pudo diferenciar lo que es meramente empírico en su irreductible individualidad y la noción universal que para ella encierra y que sólo

Anthropology Today. An Encyclopedic Inventory, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1953, pp. 163 *ss.*; Ralph Turner, *Las grandes culturas de la humanidad*, FCE, México, 1953, pp. 16-132; Jacquetta Hawkes-Leonard Woolley, *Historia de la Humanidad* (Unesco), Sudamericana, Buenos Aires, 1966, 1018 p.; *El despertar de la Humanidad* en *Historia Universal*, Espasa-Calpe, t. I, pp. 1-204; Karl Narr, *Ursprung und Frühkulturen*, en *Saeculum Weltgeschichte*, Herder, Freiburg, 1965, t. I, pp. 21-235; A. Moret-C. Davy, *De los Clanes a los Imperios*, en la *Evolución de la Humanidad*, Ed. Hispano Americana, México, 1956, t. VI, 340 p.; Melville Herskovits, *El hombre y sus obras*, FCE, México, 1952; Lynn Thorndike, *Breve historia de la civilización*, Claridad, Buenos Aires, 1953; Koppers-Wölfel-Schebesta, sobre las religiones del hombre primitivo y preindoeuropeo, en *Christus und die reder Erde*, Herder, Viena, 1956 (tr. castellana, BAC, Madrid, 1960, pp. 77-626). Para un planteo general del problema antropológico positivo, puede verse R. R. Marett, *Antropología*, tr. de Quiroga, Labor, Barcelona, 1931; Clyde Kluckhohn, *Antropología*, FCE, México, 1951; Gordon Childe, *Los orígenes de la civilización*, tr. E. de Gortari, FCE, México, 1959.

1. Cassirer, *Antropología Filosófica*, p. 46.

2. *Ibid.*, p. 53.

puede conocerse por inducción: lo simbólico permitía al hombre evadirse del mero mundo físico-animal y crear, por sus proyectos imaginados en libertad, un nuevo mundo:

> «Yo no tengo solamente un medio físico, no vivo solamente en medio de la tierra, de la atmósfera, del agua; yo tengo en mi contorno rutas, plantaciones, pueblitos, calles, iglesias, instrumentos, una cuchara, una pipa —nos dice M. Merleau-Ponty. Cada uno de estos objetos, manifiestan en su forma la marca de una acción humana a la cual él sirve».[1]

De otro modo, ¿de dónde parte el hombre para pulir una piedra y poder transformarla así en «instrumento» civilizador? De la reflexión.

> «El hombre muestra reflexión cuando el poder de su alma actúa tan libremente que de todo el océano de sensaciones que fluye a través de sus sentidos puede segregar, como si dijéramos, una onda, y puede detener esa onda, poner atención en ella y darse cuenta de esta atención».[2]

En la conciencia humana del hombre paleolítico —del *Pithecanthropus,* por ejemplo— el «espacio de su acción», el ámbito dentro del cual existía y subsistía, era ya el nuestro, porque debió «ofrecer características egocéntricas o antropomórficas»,[3] era un espacio humano que partiendo de su aprehensión concreta permitía ya la existencia de un espacio imaginario y abstracto, en donde el mundo de la fantasía comenzaba a dar sus primeros pasos. El tiempo, sin embargo, cuya existencia posibilitaba la acumulación de experiencias, y cuya existencia era posibilitada por la memoria humana (individualmente) y el lenguaje (colectivamente), iba igualmente configurando un «tiempo mítico» en el cual lo desco-

---

1. *Phénomènologie de la perception*, Gallimard, París, 1945, p. 399.

2. Herder, *Ueber den Ursprung der Sprache* (1772), en *Werke*, ed. Suphan, t. V, pp. 34 *ss.*

3. Heinz Werner, *Comparative Pyschology of Mental Development*, Harper, Nueva York, 1940, p. 167 (Cassirer).

nocido era racionalizado en teogonías arquetipales explicativas de la existencia cotidiana. Aquel mundo, lleno de incógnitas no fue por ello menos racional —aunque mágico, totémico o mítico.

Es verdad que todo esto se objetivó mucho después —en las primeras culturas de sepulturas o artísticas—, pero ya desde su origen el hombre poseía la misma estructura fundamental, germinal.

[2] «En la mentalidad primitiva o arcaica, los objetos del mundo exterior, como también los actos humanos propiamente dichos, no tienen un valor intrínseco autónomo».[1] De otro modo, en el «mundo humano» primitivo, todo el cosmos y todo acontecimiento «infra-lunar» constituye una unidad intencional, sistemática, en la cual el hombre, el grupo (en interpersonalidad) es un centro de significación, de simbolismo. Una piedra sagrada no es sino un mero objeto que por su forma acusa una participación a un símbolo determinado, o porque fue una hierofanía, o porque posee un *mana*, o conmemora un acto mítico, etc.

La mera piedra es asumida en un «mundo humano» y eso es lo esencial. El hombre humaniza al mundo desde su conciencia constituyente aunque de hecho modifique realmente la tierra en un aspecto ínfimo y superficial, como por ejemplo modificando rudamente algunas piedras, maderas o huesos, inventando el fuego o cociendo las carnes animales cazados.

Las edades eolíticas y paleolíticas, entonces, nos legarán los mayores descubrimientos que ya nunca podrá dejar de tener en cuenta el hombre: la creación de instrumentos, la estructura de la lengua simbólica, mítica, es decir, religión.

El paleolítico inferior europeo (Alt-Paläolithikum)[2] nos manifiesta los grupos culturales de *Abbevillien,* de *Acheul* (con hombre Neandertal); después (*Mittel-Paläolithikum*) la cultura *Musteriense* que debió finalizar hace unos 60.000 años.

---

1. M. Eliade, *Le Mythe de l'eternel retour*, ed. cit., pag. 17.

2. Cfr. M. H. Alimen-M. J. Steve, *Vorgeschichte*, en *Fischer Weltgeschichte*, Fischer, Frankfurt, 1966, t. I, p. 50 *ss*.

La aparición del *homo sapiens* significa una verdadera revolución en el plano de la civilización, pero igualmente y principalmente en el de la cultura (paleolítico superior). Son las culturas *Aurignaciense*, *Solustriense*, *Magdaleniense* con el conocido hombre de Cromagnon. Aquí irrumpe al fin una forma ya depurada de arte en franco progreso del *Aurignaciense* inferior al *Magdaleniense* medio.

El hombre *Neandertal* pareciera, comparado con este nuevo hombre mucho más inteligente y hábil, un pequeño y primitivo antecedente. No exageramos si hablamos de una verdadera época clásica, ya que el artista del *Paleolítico superior* nos ha dejado muestras de su desarrollo en cavernas, frescos, esculturas, armas. Al ir retrocediendo los glaciares hacia el Norte partieron los animales árticos que habitaban Europa, llegaron otros nuevos y con ellos otros hombres. Estas grandes invasiones desquiciaron las culturas antiguas. Estamos en el periodo *Mesolítico* (o Epipaleolítico) que corresponde al Magdaleniense superior.[1] Se trata de «una noche oscura» de la prehistoria, donde, como en otras «noches oscuras» se fraguan los mejores frutos futuros. El hombre sabía colectar sus alimentos, cazar animales, realizaba un cierto comercio sin mayor especialización, ciertas industrias rudimentarias crecían junto a las habitaciones —ya que abandonaban las cuevas—, las vestimentas y aún adornos nos hablan de su sentido artístico, la familia muestra una estructura propia, siendo la religión el centro de todo su mundo —el culto de los muertos se extiende y con ello la creencia de un «mas allá» mítico.

El Mesolítico —junto a todo lo que tiene de caótico— significa ya un proto- neolítico. Puede observarse un cierto cultivo de raíces (es decir los primeros plantadores o cultivadores), al mismo tiempo aparecen algunas cerámicas, estamos a 8000 o 9000 años a.C.

Todo esto posibilitó o condicionó al conjugarse toda una estructura que permitió una emergencia revolucionaria, una trans-

1. El Proto-Magdaleniense dura hasta los 18000 a. C., el Medio hasta los 13.000; el Magdaleniense superior hasta unos 10.000 a.C.

formación de fondo como nunca el hombre había producido ni presenciado. En pocos siglos pareciera que la semilla germinó y una nueva realidad creció asombrosa en nuestro planeta.

La especie humana ocupaba ya toda la tierra habitable, por un aumento demográfico incesante había terminado lo que pudiéramos llamar «la etapa de expansión». Ahora comenzaba la «*compresión*», la tierra comenzaba a ser chica para los nómadas, los cazadores, los plantadores que cambiaban de tierra cuando estas perdían su riqueza mineral. Esta aglomeración creciente significaría —como en las especies animales— o el estancamiento de la especie o aún su mutua extinción. Pero el hombre neolítico —el *homo sapiens* actual—, echó mano de su experiencia que llegaba ya a un millón de años y extendió su dominio sobre el reino animal y vegetal de manera racional. Inventó la domesticación de los animales (que debieron primitivamente ser ciertas especies domésticas) por el pastoreo, y de los vegetales por la agricultura. Junto a las tierras racionalmente trabajadas y con ganado que podía ser sacrificado; según las necesidades, los pequeños clanes, las aldeas miserables que no podían pasar de cientos de personas, comenzaban a crecer. Se produce entonces una tercera revolución (después de la agrícola y pastoril): la urbana. Las grandes ciudades florecen al fin de nuestro período.

> «El nacimiento de las culturas urbanas fue un desarrollo de esa clase —de que los nuevos modos de vida en realidad nacen siempre de los antiguos—, porque a pesar de que trajo consigo modificaciones sumamente importantes, su fuente está en el régimen de vida aldeano-campesino. Si en comparación con los progresos culturales de las edades de piedra se efectúo con rapidez en cambio, se desarrolló en sí misma con suma lentitud, pues tardó cuando menos mil quinientos años (del 5000 al 3500 a. C.) en modelarse esta nueva organización de la vida».[1]

El neolítico, significa ya, entonces, los albores de los grandes supersistemas de civilización y cultura que son el Egipto, la Meso-

1. Ralph Turner, *Las grandes culturas de la humanidad*, tr. Delpiane-Iglesia, FCE, México, 1953, p. 133.

potamia y todos aquellos que le seguirán. Las comunidades humanas comenzaron a complicarse en ciertos puntos particularmente bien dispuestos para la agricultura y el pastoreo, lo que exigió por su parte la organización de todo un orden legal de derechos y deberes, codificado en elementos cada vez más estrictos y precisos. ¡El proceso de socialización había comenzado! Mientras el hombre tenía tierras para recorrer en su nomadismo, podía bastarle la simple ley del clan, la orda o la tribu patriarcal o matrilineal. La sedentarización, el aumento demográfico, la especialización dentro del ámbito de las ciudades significó en cambio que cada miembro entraba a cumplir una *función* en la comunidad: su bien particular (tanto por su producción como por su consumición) debía subordinarse al bien común. Por ello, las leyes regulaban tanto una como la otra (es decir, la justicia legal que exige a la parte cumplir el trabajo particular, y la justicia distributiva que hace llegar a cada parte lo que se le haya asignado).

Con la especialización urbana artesanal —que se funda sobre la base del agricultor y el pastor extra-muros— se desarrollan rápidamente las industrias de la alfarería, el tejido y las más diversas técnicas. Por otra parte, exigidas por el comercio y por la explicación teológico-astronómica del universo, las ciencias dan sus primeros pasos. Aparecen igualmente los primeros elementos de la escritura pictórica. La industria metalúrgica se hace presente, primero en forma de utilización del bronce como piedra, pero después por fundición (bronce, cobre, hierro).

El *homo sapiens*, fruto maduro de la evolución biológica, continúa ahora dicha evolución bajo la forma de desarrollo civilizador y cultural. Habiendo terminado la edad de la dispersión, la socialización dirigirá todas las acciones humanas. Los clanes, ordas y tribus se organizan en torno a ciudades o grandes pueblos, que poco a poco se confederan hasta lograr organizaciones regionales. Estas por su parte se reúnen por intereses económicos, políticos, religiosos, guerreros hasta alcanzar la constitución de verdaderos Estados %los primeros Imperios regionales. Así insensiblemente la nueva etapa de la Humanidad ha comenzado, y en ella nos encontramos todavía.

[3] Nos toca ahora analizar rápidamente las condiciones que permitieron el nacimiento de los grandes super-sistemas de civilización que llamamos Egipto, Mesopotamia, Indo, China, civilizaciones de la América Nuclear. En realidad se comportan como cuatro hogares fundamentales: el del Mediterráneo oriental, el del Valle del Indo, de Río Amarillo, de las Mesetas Centro Americanas y Andinas. Allí se dieron las condiciones que permitieron al hombre neolítico no sólo crear un cierto número de instrumentos, sino reunirlos en sistemas, sobrevivir a los contratiempos, crecer con el tiempo y transmitir a la Humanidad sus invenciones. Todos estos super- sistemas no surgen *ex nihilo*, sino que, como hemos visto, se apoyan en la experiencia milenaria del hombre. En concreto, cada una de estas culturas tienen una larga prehistoria que explica aproximadamente su nacimiento. Se desarrollaron, de hecho, en la Edad de Bronce —entre el 4.000 al 100 en el Medio Oriente.

¿Cuáles fueron las causas inmediatas? Sin ningún lugar a dudas la maduración neolítica permitió a las grandes y recién organizadas florecer bajo el impulso de los metales —no en América, como veremos en su proceso *sui generis*. E Igualmente toda la experiencia megalítica —en lo que tiene de experiencia arquitectónica y religiosa— significará el primer paso de estas civilizaciones.

Tomemos un ejemplo. «El Valle del Nilo», que se halla entre alturas de piedras arenisca y piedra caliza, tiene un perfil levemente cóncavo y desciende hacia el mar con una pendiente media de 1/13000. La inundación anual, al depositar el aluvión más pesado junto al curso, eleva las orillas un poco por encima del nivel del fondo de la depresión por donde el río discurre... En tiempos de inundación, el río se eleva lentamente... del 15 de agosto a principios de octubre. Esto significa que la inundación llega después de recogida la cosecha, y cuando la tierra está abrasada y dura, la riega, la cubre con un nuevo sedimento y se retira con la llegada del invierno dando la señal para la siembra; el suelo conserva la suficiente humedad para que madure lo sembrado en in-

vierno y, en cuanto a siembras posteriores, un sistema muy sencillo de canales cortos, alimentados por el río agua arriba asegurarán una cosecha de verano.[1]

Es decir, la revolución neolítica será la base de todo un sin número de modificaciones fundamentales. En las zonas de temperatura agradable (como lo fueron las de Egipto, Mesopotamia, Indo, Río Amarillo y Maya-azteca, aunque algo menos la Inca); en zonas que de hecho nunca fueron ocupadas por los glaciares (permitiendo un largo y continuo paleolítico); siendo igualmente regiones de gran densidad de población (y por otra parte «de pasaje» ya que eran apetecidas por los «bárbaros» circunvecinos), permitieron un gran desarrollo de la agricultura, y por su inmejorable posición geográfica le daban gran facilidad para las relaciones comerciales. Todo esto dio ocasión a la fundación y florecimiento de grandes ciudades donde el hombre neolítico, megalítico o de la edad de Bronce amplió de manera insospechada la complejidad de la vida funcional.

Nacían así los Jefes políticos y militares, los sacerdotes y los sabios, los guerreros y comerciantes, los agricultores y pastores, y con el tiempo todos los «servicios» de la vida urbana. Esto significa igualmente un «mundo intencional» altamente desarrollado, un alto grado de sincretismo religioso, la emergencia del hombre neolítico a una cultura superior. El «núcleo mítico ontológico» no sólo era tradicionalmente transmitido oralmente sino que comienza a objetivarse por escrito —al menos en representaciones ideativas y en sistemas primitivos de escritura figurativa.

Esta revolución —sobre todo la urbana que es como el fundamento de las restantes— se produjo de manera orgánica y definitiva, por primera vez, en la Mesopotamia. Sin embargo, en Egipto alcanzará la manifestación en forma de Reino bajo la unidad de autoridad regional, que gobernará sobre todo el Nilo: El Faraón.

---

1. Leonard Woolley, *Los comienzos de la civilización*, en *Historia de la humanidad*, (UNESCO), Sudamericana, Buenos Aires, 1966, I, pp. 488-489.

Fue éste, entonces, el primer gran soberano sobre una sociedad humana —cuyo fundamento era la vida de un conjunto de ciudades.

No puede aceptarse que el nacimiento de estas culturas altamente complejas fuera, simplemente, la respuesta a una incitación —como lo propone Toynbee—, y mucho menos que pueda alguna vez repetirse después —como el sistema de los ciclos culturales de Spengler lo haría suponer—. La «revolución neolítica» se realiza una vez y para siempre, produciendo efectos análogos en todos los lugares donde se efectuó y a partir de causas semejantes. Para ello, el florecimiento de una alta cultura pudo producirse en Egipto, China y Perú, quizás sin contacto directo, pero ciertamente cumpliendo las mismas condiciones fundamentales: dominio de la agricultura y organización de la vida urbana, y, por otra parte, a partir del contacto milenario del Paleolítico, fuente «inconsciente» pero real de toda la Historia Universal. Volveremos sobre estos aspectos al final de esta *Primera Parte*.

Capítulo III

Los centros primarios de alta cultura. *Predominio continental de círculos independientes.*

La primera de las grandes culturas fue, por los que nos permite observar hasta el presente la arqueología —y que no pareciera poder tener variaciones importantes—, la de la *Mesopotamia*, que sin llegar a constituir un Imperio, significó una revolución urbana que desde el cuarto milenio continuará ininterrumpidamente hasta nuestra época. Bajo su influencia —aunque indirecta— nacerán primero las culturas del valle del Nilo en *Egipto*, y algo después las del *Indo*. El valle del Río Amarillo significará igualmente una región geográfico-cultural con autonomía y personalidad propia, y bajo su influencia indirecta se originará un grupo secundario de cultura: La *polinesia*. Por su parte nuestra América, cumpliendo con las leyes propias del desarrollo del Mesolítico y Neolítico producirá, independientemente, las altas culturas de la *América Nuclear* y *Andina* —entre ambas el grupo Chibcha indica igualmente una zona de influencia mutua. Veamos, entonces, por parte, esos centros primarios de alta cultura.

§ 14. La Mesopotamia

Según nuestra hipótesis de trabajo, nos será necesario caracterizar adecuadamente las altas culturas, pero en sus estructuras constituidas antes de las invasiones semitas o indo-europeas (nos referimos sólo a las más importantes a mediados del año 2000 a.C.).

[1] La historia de Eridu, o de Ur, por ejemplo, se pierden «en aquellos confusos tiempos, muy anteriores al Diluvio, cuando el valle del Éufrates, por lo menos en su curso inferior, era todavía un gran pantano a través del cual las aguas de los dos ríos seguían

perezosamente su camino hacia el mar. Poco a poco, a medida que los ríos fueron depositando sedimentos arrastrados del norte, los terrenos pantanosos empezaron a menguar... Unas de estas islas fue Ur».[1] La fertilidad del limo que el río traía de las tierras altas. permitía al hombre cultivar fácilmente sus cereales y frutas. Las aguas le servían de comunicación comercial. La primer dinastía de Ur, que gobernó todo el sur del país, en el 3100 a. C., descendía de Mes-anni-pad-da (como bien lo ha mostrado el documento en piedra de Al'Ubaid). Desde el 3500 a. C., sin embargo, habían existido grandes ciudades en este valle de la Mesopotamia —en la región de Eridú, Erech, Larsa y Ur—, llegando a tener, mil años después, más de 30.000 habitantes, no la más poblada entre ellas.[2]

No se crea que toda esta civilización urbana nació de la nada. Muy por el contrario se funda en todo el paleolítico —y ello significa innumerables comunicaciones con todo el mundo euro-asiático—. Lejos de ser civilizaciones nacidas *sin contacto* —como pareciera proponer Toynbee—, el mundo del gran continente euro-asiático tuvo conexiones continuas al nivel del hombre Neandertal. pero especialmente del *homo sapiens*. Nos los manifiestan las industrias Levalloisen en el Líbano, la Mousteriense en la Mesopotamia (al rededor del 100.000 a. C. se tienen ya conocimiento de los más antiguos restos de *Shanidar*).[3] En los 7000 a. C., las aglomeraciones de pueblos y cazadores del Mesolítico dan paso a los agricultores neolíticos sin cerámica, en la Mesopotamia. La utilización del cobre y de la cerámica se hace presente en el VII milenio,[4] antes que en ninguna otra región hasta el presente descubierta, y si hubo alguna fue la Palestina que se encuentra dentro de su radio

1. C. Leonard Woolley, *Ur, la ciudad de los Caldeos*, tr. M. Villegas, FCE, México. 1953, p. 13. Para una descripción resumida y reciente de nuestro grupo cultural, véase Dietz Otto Edzard, «Im Zweistromland», en *Saeculum Weltgeschichte*, I, pp. 239-281.

2. En excavaciones realizadas desde 1944, pareciera mostrar, en los estratos más profundos de Eridu, poblaciones urbanas con grandes templos anteriores al 4000 a. C.

3. Cfr. Alimen-Steve, *Vorgeschichte*, ed. cit., pp. 229-251.

4. *Ibid.*, cuadro 8, p. 246; *Saeculum Weltgechichte*, I, *Zeittafeln* p. 672. Hablamos siempre de la región del actual Irak.

cultural (en América habrá que esperar bien pasado el 3000 a. C. para encontrar las primeras obras de cerámica).[1]

Poco antes de la primera dinastía de Ur —posiblemente en torno al 3200 a. C.—, el pueblo Súmero debió emigrar hacia la baja Mesopotamia procedente del este. No se trata de pueblos semitas y por ello nos interesa particularmente.[2] De todos modos, y si la hipótesis de S. N. Kramer (Filadelfia) fuera cierta, bien pudo haber un pueblo iranio-semita antes de los protosúmeros. Lo cierto es que esta región se comportará (hasta la imposición de la religión zoroástrica-iránica, de inspiración indoeuropea) con un extremado tradicionalismo, y por ello constituyendo un «núcleo mítico-ontológico» de extrema complejidad, sincretismo. La posición baja de Caldea había favorecido el mayor mestizaje cultural que había conocido la antigüedad.

> «Hacia el año 4000 a. C., la enorme comarca de tierra semi-árida que bordea el Mediterráneo oriental y se extiende hasta la India (cuyo corazón era la Mesopotamia), se encontraba poblado por un gran número de comunidades. Entre ellas, debemos imaginar que existía una diversidad de economías, adecuadas a la variedad de condiciones locales; comprendiendo cazadores y pescadores, agricultores de azada, pastores nómadas y agricultores sedentarios».[3]

Es en esta complejidad de civilización altamente desarrollada que la cultura de El 'Obeid llegó a extender, si se juzga por la cerámica tan peculiar que la caracteriza, en «toda el Asia Occidental antigua, desde el Mediterráneo hasta las mesetas del Irán».[4]

---

1. En Jericó la época Neolítica pre-cerámica ha sido fechada por el C14 terminando en el 6850 a. C.

2. C. Leonard Wolley, *The Sumerians*, Press Univ., Oxford, 1928; André Parrot, *Archeologie Mesopotamienne*, Paris, 1946; Viktor Christian, *Altertusmkunde des Zwestromlandes von der Vorzeit bis zum der Achämenidenherrschaft*, Leipzing, 1940; pero en especial véase al *Cambridge Ancient History*, Univ. Press, Cambridge, t. I, 1962 (con excelente bibliografía). Los protosúmeros pudieron emigrar en el 3500 mientras que los súmeros propiamente dichos, desde la primera dinastía.

3. Gordon Childe, *Los orígenes de la civilización*, FCE, México, 1959, p. 174.

4. Jouget-Dhorme, *Les premières civilisations*, PUF, París, 1950, p. 115.

[2] Veamos ahora rápidamente las grandes etapas de la civilización sumeria («civilización» en cuanto sistemas de instrumentos y organización política, lo que incluye, en cierto modo, todo un *ethos*) sólo en los tiempos pre-babilónicos. Todo el Sumer (región del delta pantanoso de la Mesopotamia) nació como alta civilización siendo un racimo anárquico de ciudades o pueblos semiautónomos, como el Egipto. Ninguna de dichas Ciudades había logrado el predominio en un primer momento: Lagasch, Larsam, Uruk (Erech), Ur, Eridu, Isin, la que ocupaba el Tell El 'Obeid. Toda esta región sufría el influjo constante de los Elamitas, que ocupaban la meseta alta del Irán, y los semitas, que siendo nómadas ocupaban los desiertos y las estepas de la península Arábiga que limitaba al norte con toda la Media Luna fértil, de la cual el Sumer era el extremo oriental. Todas ellas tenían como Jefe un *patesi* (inquilino de Dios) o *ishakku* (en acadio), que debía renovar cada año, en la gran fiesta del dios, el contrato de alquiler. Para ello se efectuaba un rito en el cual el Rey recogía sobre sí todas las faltas y pecados de su pueblo, y a manera de «toro emisario» los transportaba muriendo simbólicamente y rescatando así del Dios la libertad y la vida de su ciudad por un año más.[1]

Del caos político de esa civilización urbana, sólo se produjeron guerras sin fin. Los reyes poseían la hegemonía sobre territorios muy reducidos —los Ur, cuyo recuerdo tenemos gracias al descubrimiento de sus tumbas, parecían haber alcanzado un cierto esplendor en el año 3000 a. C.—. Poco después comienza una lucha agotadora entre Lagasch y Umma (en torno al 2700 a. C.). El rey Eannadu de Lagasch nos ha dejado unas estelas admirables donde se cuentan sus hazañas. Él habría conquistado Umma, Uruk, Ur y aún pasado las fronteras con el Elam. Gracias a su cultura, al dominio de los ingresos de los templos y a su ascendencia aristo-

1. Cfr. nuestro artículo sobre «Universalidad y misión de los poemas del ciervo de Iehvah», en *Ciencia y Fe* (Buenos Aires) XX (1964) pp. 440 *ss*; este rito, aunque babilónico, tenía fundamentos en las tradiciones sumerias (Véase en dicho art. una bibliografía mínima; véase en especial la obra de Pritchard, *Ancien Near Eastern Text*).

crática, la clase sacerdotal irrumpe en todo el Summer y dos de los *ishakku* de Lagasch son sacerdotes.

Pero de pronto, una dinastía originaria de *Kisch* —en el país de Acad—, que reinaba desde el 2700 a. C., extiende su poderío sobre todo el *Summer* en el 2600 gracias a su rey Mesilim. Pero su triunfo sería pasajero, porque Lugal-aggisi, rey de Umma, ocupando Lagasch impone su temple a todo el valle y liberándolo de Kisch. El nuevo Rey constituyó a Uruk (Erech) la ciudad santa de su reino. Parece que llegó hasta el Mediterráneo (si los vasos sumerios que Herzfeld descubrió en 1928 en Kurangún probarán esta opinión) y fortaleció las fronteras contra el Elam. Por primera vez, entonces, existía un Reino Oriental de gran magnitud igualando a la unidad que los Egipcios habían logrado antes y con mayor estabilidad.

En esta época se produce una invasión semita, procedentes del desierto, pero sin la suficiente personalidad como para cambiar las tradiciones ancestrales de la Mesopotamia. Se trata de los Acadios, que ocuparon el país de Kisch provenientes del Suroeste, y, quizá, con un armamento muy superior —con flechas y arcos, armas ligeras, que contrastan con la lentitud de las armadas sumerias—, logran imponerse a los primitivos habitantes. En el 2340 a. C. Sargón, Rey de Acad (el *Sharukin* de los semitas), vence a los ejércitos de la confederación sumeria, organizando así el primer Reino semita de la historia. Abandonando Kisch construye una nueva ciudad: Akad cuya ubicación desconocemos hasta el presente. Conquista el Elam e igualmente a la semita Amurru, y llega hasta el Mediterráneo, quizá hasta Capadocia y Chipre. Divide por primera vez su reino en distritos —de un extendido tal que cada uno pueda ser recorrido en 20 horas de marcha ligera. De este modo dominó las vías principales de comercio que traían el cobre, la piedra y maderas, tan necesarias para las ciudades del valle interior.

Todos estos semitas, sin embargo, eran sólo seguidores de los grandes descubrimientos súmeros, y no introdujeron una civilización original. Quizá por su sentido organizativo y legal, propusie-

ron el primer sistema imperial en el Oriente. Por ello, estos semitas más que imponer su personalidad sólo significaron un pequeño paso adelante en la «semitización» de la región, sin poder mostrar su *Weltanschauung* ancestral.

El hijo de Sargón, Rimusch (2283-2275), fue sucedido por Naram-Sin (2259-2223),[1] quien no logró continuar la unidad de su reino, y por las invasiones de los pueblos Guti, montañeses del norte, y los amorreos que adquirieron primacía en los valles centrales, el Acad y el Sumer volvieron a la anarquía. Uno de los gobernadores más importantes de esa época de crisis fue Gudea de Lagasch (en torno al 2080). El arte llega a un esplendor que muestra su clásica maestría, el «siglo de oro» del Sumer. Sus construcciones se extendieron por todo el país.

Y es aquí —gracias al nuevo eclipse de Lagasch—, cuando Ur alcanza su renacimiento, en tiempos de la tercera Dinastía (a partir del 2050, desde Ur-Nammu, y sus sucesores Schulgi, Amarsim), y extendió su poderío sobre el valle entero. Ur-Nammu, aunque ocupó la mayor parte de su gobierno en luchar contra los bárbaros del norte, tuvo un constante empeño en reconstruir las antiguas ciudades —que construidas en ladrillo o adobe eran destruidas por el viento, la lluvia y las sequías. Entre sus obras quedará imborrable la admirable Ziggurat del gran templo de Ur.[2] Sus sucesores se denominaban: «Rey de Ur, Sumer, Akad, Elam, Subartu y Amurru», pero no de Assur, que sólo pudieron molestar pero no vencer.

Toda esta construcción semi-imperial era, sin embargo, como siempre en la Mesopotamia, sumamente inestable. Con Schusin la decadencia es evidente y la ruina se produce con Ibbi-sin, que siendo vencido por Kudur-Nakhunte, es llevado prisionero al Elam, en el 1960 a. C. aproximadamente.

---

1. Entre ellos gobernó Manischtuschu (Cfr. *Saeculum Weltgeschichte*, t. I, 1965, p. 676). Las fechas que vamos dando se encuentran en esta *Weltgeschichte*, I, pp. 674-684.

2. Cfr. Woolley, *Ur, la ciudad de los caldeos*, *op. cit.*, pp. 76-99.

[3] No en vano el templo más espléndido que Sumer dedicó a sus dioses —los fundamentos de su «núcleo mítico-ontológico»— el jardín en forma de Torre escalonada (Ziggurat de Ur), fue edificado en honor a *Nannar*, el dios Luna. Las sacerdotisas que servían al Dios Luna vivían en la cumbre del «Monte de Dios» y adorantes de la fecundidad como eran aquellos pueblos de agricultores, usaban la prostitución sagrada. La luna es el dios central del panteón *Któnico*, de los agricultores.

La revolución urbana había posibilitado la estratificación social, con la cual, la clase más alta —no guerrera ni política, es decir, los sacerdotes— tuvieron un cierto *ocio* creativo. Todo el «mundo» —como sistema intencional— caldeo, tenía una suma unidad. Era una auténtica *Weltanschauung* que deberemos describir por partes.

En primer lugar, sin dudas, todo el sistema se apoyaba en la admiración cósmica que los hombres del valle (con sus claras noches) no se cansaban de observar. Todo el sistema religioso-artístico-científico de los súmeros y acadios se funda en una astronomía que es al mismo tiempo una teología-astrológica. El cielo con sus fenómenos —sol, luna, planetas y estrellas, las nubes y las tormentas, los vientos, etc.— y la tierra con los suyos —ríos, montañas, el limo del agua fluvial, los hombres que la habitan, sus guerras y ciudades— constituyen un sólo *mundo*, una totalidad indivisible. La astronomía era teología, la descripción de hechos humanos (por ejemplo una conquista) era al mismo tiempo astrología (ya que el curso de los astros dirigía los acontecimientos humanos). Deducir un eclipse era descubrir la historia futura, cometer un mal era producir un desarreglo cósmico, iniciarse en un rito era reconciliarse con un dios y por ello con un planeta o con un río —los cuales, evidentemente, eran principios vivientes y divinos—. ¡Debemos habituarnos a entrar en dicho «mundo», porque se trata del «mundo» de la prehistoria Iberoamericana, el «mundo» donde el hombre es parte indivisible del cosmos divino, regulado necesariamente, un «mundo» trágico!

La observación del cielo no tenía como fin el conocimiento científico, sino toda la pasión del descubrimiento teológico que

explicara necesariamente el futuro humano, y destruyera por ello lo imprevisible, el futuro como contingente y libre. Era el «mundo» que Abraham aprenderá a rechazar, superar y al fin destruir por la temporalidad auto-conciente.

De todos modos no puede pensarse que hubo en el Sumer un panteón lógicamente ordenado. Como cultura sincrética no llegó hasta Babilonia a organizar sus teogonías. Junto a el *Nannar* de Ur, se encontraba *Enlil* —el señor del viento tempestuoso, símbolo de la producción y la paternidad— de Nippur, y aún el más importante *An* —«rey de los dioses» o «el cielo estrellado»— de Uruk (primero del panteón *uránico*). *Ningirsu*, en cambio, no es un dios cósmico, sino «el señor- propietario de Lagasch», siendo el Rey el «*gran patesi* (inquilino o vicario) de Nigirsu»:

Dios nacional, antropomorfo y personalizado.[1] *Enki* de Eridú, era el dios de la sabiduría y sobre el cual reposaba la tierra.[2]

An no puede ser sino el dios de los invasores súmeros, que procedentes del nordeste (quizá del Caúcaso) eran guerreros (organizando su panteón bajo el imperio de un dios *uránico*) y de zonas montañosas, lo que les impulsó a continuar sus antiguas costumbres de rendir culto a sus dioses sobre las montañas, y ahora sobre los Ziggurat artificiales, edificados con grandes sacrificios sobre la planicie ininterrumpida de los valles mesopotámicos.

Esto apoyaría, en cierto modo, el enoteísmo de los pueblos primitivos —tal como lo pensaba W. Schmidt[3]—, pero, y bien pronto, se deriva un sincretismo diverso en cada una de las regiones. Las ciudades luchan unas contra otras, unas fundan a las otras,

---

1. Esta teogonía descendente era la siguiente: *An* padre de Enlil, abuelo de Ningirsu, y éste padre de Igalim y Dunschagga. Cfr. Jean Charles, *La religión sumerienne*, Paris, 1931: Tharzisius Paffrath, *Zur Götterlehre in den altbabilonischen Königsinschriften*, Paderborn, 1913; Henri Fraakfort, *Kingship and the Gods*, Chicago, 1948; y del mismo *Archeology and the Sumerian Problem*, Chicago, 1932: S. N. Kramer, *Sumerian Mythology*, Filadelfia, 1944; etc.

2. *Ki* = tierra, era entonces el dios de las regiones subterráneas, del «más allá» de la muerte.

3. Véase su obra sobre el *Ursprung der Gottesidee*.

las destruyen o renuevan; igualmente los dioses —o el dios principal de cada una de ellas— van siguiendo la historia concreta constituyendo teogonías, que con el tiempo son los arquetipos de toda conducta humana. Todas las cosas tenían sus arquetipos: el mismo río Tigris en la estrella de Anunit, y el Éufrates en la estrella Golondrina; los ganados y los cereales tenían igualmente sus gestos divinos prototípicos de los cuales los visibles eran su imitación.[1] Los dioses, entonces, conducían las conductas humanas, en sus gestos esenciales.

Por otra parte, según la astronomía-teológica sumerio-acadia, el universo tenía un lugar céntrico (la Mesopotamia) y el cielo se reunía con la tierra en la «montaña mítica», cósmica: el Ziggurat.[2] Era el lugar de reunión entre el Cielo-Tierra-Infierno (nombre del santuario de Nippur: *Dur-An-ki*).[3]

Ese centro del mundo, esa montaña santa, era el triunfo del cosmos (orden) sobre el caos inicial y pantanoso. El trabajo humano era la repetición del trabajo inicial de los dioses; el matrimonio de los hombres la imitación de la generación mítica de los seres divinos; la época de roturar la tierra, plantar las semillas o cosechar los frutos, la repetición de actos divinos arquetipales. La vida humana estaba enteramente sacralizada y regulada por una teología. Los mitos asumían la historia sin dejarla nacer.

En este «mundo moníticamente sacral» la regeneración del tiempo era constitutiva de aquella conciencia histórica. Para ello, todo un universo cultural se fue constituyendo. A imitación del «Gran Años», en el cual todo lo originado del caos volvía a él, la sociedad cumplía un ritual anual que comenzaba en la primavera.

---

1. E. Chiera. *Sumerian religious texts*, Upland, 1942, t. I, p. 29.

2. Cfr. Mircea Eliade, «Le symbolisme du centre», en *Le mythe de l' éternel retour*, p. 32. «El zigurat era la montaña cósmica, es decir, la imagen del cosmos; los siete pisos representaban los siete cielos planetarios (como en Borsippa) o tenían los colores del mundo (como en Ur)» (*Ibid.*) Efectivamente, en Ur, la primera parte estaba pintada de negro (el infierno) y el último del templo, en azul (el cielo).

3. Cfr. E. Burrows, *Some cosmological patterns in babilonian religion*, en *The Labyrinth*, London, 1935, pp. 45-70.

La labor teológico-astrológica del descubrimiento de la medición del tiempo —el año de 365 días, en las diversas fases del Zodíaco y hasta el descubrimiento posterior de los 361 meses siderales para las 334 lunaciones sinódicas, período llamado de Kaksidi—,[1] era revivido gracias a la liturgia de las grandes fiestas, sacralización del «ciclo del eterno retorno».

Era, entonces, aquel un «mundo trágico».

> «Cuando el primitivo veía que su campo era devorado por la sequía, que sus rebaños morían por la enfermedad, que su niño sufría, que él mismo enfermaba de fiebre, o que como cazador tenía mala suerte, él sabía que todas esas coyunturas no eran obras del azar... ellas provenían de la acción mágica de un enemigo, de la infracción de un tabú, del pasaje por una zona nefasta, de la cólera de un dios...».[2]

La historia no era todavía considerada como Teofanía. ¡Para lograrlo, Abraham abandonó Ur, y bajo la impresión del inmenso Ziggurat se alejaba de su ciudad decadente (en torno al 1800 a. C.)! Ese pastor único, errante, nació en este contexto, entre el derrumbe de la tercera dinastía de Ur y la aparición de Babilonia con Hammurabi (1792-1750 a. C.). Todo ese «núcleo mítico-ontológico» recobraría ante sus ojos pobres un nuevo sentido, aquel Abraham que «no pudo amar»[3] daría a la historia un «sentido» originario.

---

1. Cfr. Abel Rey, «la ciencia oriental», en *La evolución de la humanidad*, t. CLXI, 1959, pp 78-146; Pierre Duhem, *Le système du monde*, Herman, París, 1913, t. I.

2. M. Eliade, *op. cit.*, pp. 142-143.

3. Véanse los escritos juveniles de W. Hegel, y sus reflexiones sobre Abraham (cfr. *Hegels Theologische Jugendschriften*, Nohl, Tubinga, 1907; *Hegels Tübinger Fragment*, Aspelin, Lund, 1933; y su obra juvenil *El destino del cristianismo*, que sólo hemos podido leer en la ed. francesa de Vrin, París, 1948). Evidentemente Hegel no conoció nada de lo que exponemos aquí, pero su genialidad le hizo intuir la necesaria «separación» por «oposición» que debió realizar de los «suyos», para descubrir en su «donación de la vida hasta la muerte» la conciencia de su conciencia: la aparición de la historia.

avance

§ [illegible] El Eg[illegible]o

No[illegible]ebemos ahora [illegible] un [illegible]po [illegible]ltura[illegible], aunq[illegible] realizó su revolución urbana después que la Mesopotamia, sin embargo mostró una mayor capacidad, quizá condicionado por una favorable situación geográfica, en constituir un reino unitario y estable. De igual modo que en la Mesopotamia, la región del Delta del Nilo había pertenecido al Mediterráneo, como aquella al golfo de Persia. De todos modos fue e ese Delta, cuando los pantanos y el barro permitieron comenzar la agricultura, las zonas más fecundas para la revolución urbana.

[1] Una de las regiones mejor estudiadas en cuanto al pasaje del Paleolítico al Neolítico es justamente el grupo cultural de *Fayum* (el lago de Moiris de los antiguos).[1] Este grupo cultural, al contrario de lo que indicaron ciertos historiadores, significa la emergencia del paleolítico dentro del contexto africano —al menos centro y nordafricano. La civilización egipcia no nació tampoco de la nada, sino que sus raíces van a beber las aguas de milenios y milenios de experiencias e invenciones humanas. En el Maghreb se ha descubierto la industria *Pebble* tan antigua como la Abbevilliense del Paleolítico inferior; en Sidi Abderrahman se encuentran industrias del Acheulense inferior; En Djebel Irhoud de la Musteriense.[2] En el Epipaleolítico las relaciones entre esta zona, Libia y el Delta del Nilo eran activas.

El Sahara, que en otros tiempos fue una pradera con gran vida vegetal, aún siendo desierto no dejó de ser lugar de comunicación

---

1. Véanse las obras de G. Catón-Thompson-, *Kharga Oasis in Prehistory*, Londres, 1952; Catón- Thompson-Gardner, *The Deset Fayum*, Londres, 1934; E. J. Baumgärtel, *The Cultures of Prehistoric Egypt*, Londres, 1955; A. J. Arkell, *Early Khartoum*, en *Antiquity* XXI (1953), pp. 172-181; del mismo autor, *Early Khartoum*, Londres, 1949; W. Kaiser, *Stand und probleme der ägyptischen Vorgeschichtsfor-schung*, en *Zeitschrift für Ägypt. Sprache* LXXXI (1956), pp. 87-109; E. Otto, *Im Niltal, Ägypten*, en *Saeculum Weltgeschichte*, I, pp. 282 *ss*; etc.

2. Alimen-Steve, *Vorgeschichte*, p. 153.

constante. Se han encontrado representantes de todos los tipos de cultura paleolítica y neolítica. Por su parte, el África central muestra igualmente una gran vitalidad cultural. No debemos olvidar que el origen del hombre, según las mayores posibilidades, tiene por cuna geográfica esta región —siendo la de Ceylan sólo una zona secundaria. Las culturas de *Pebble* y *Oldowan* (en África occidental y oriental) nos muestran su gran antigüedad, y especialmente si se tiene en cuenta la milenaria ascendencia que significaría el *Zinjanthropus* descubierto en 1959 en Olduwai.[1] De las culturas centroafricanas a *Khartum*, en el Alto Egipto, donde el Nilo blanco que parte de los Grandes Lagos se reúne al Nilo azul de Abisinia en esta localidad hay sólo un paso. En esta zona de Khartum el neolítico está ya bien organizado en el 3300 a. C., pero es evidentemente el fruto del Mesolítico como en Kassala, que se origina, al menos en el 7000 a. C. En El Gerzeh se poseen ya restos más modernos (*Negade* I es fechado en el 3800 a 3600 a. C.). El pasaje a la Primera dinastía se hace, entonces, imperceptiblemente, y un recuerdo de ello son los estudios efectuados en *Semaineh*, en *Hu*.[2]

Vemos entonces que el Valle del Nilo significaba algo así como el vértice que debían cruzar todos los pueblos africanos, al menos un punto de unión entre la Nordáfrica mediterránea, el África Central negroide y el Asia menor. La Historia Universal no comienza sólo cuando los contactos se hagan conscientes y mucho más rápido —a partir del año 1000 a. C. en la cuenca del Mediterráneo—, sino que, en la inconsciencia del *Pithecanthropus*, del *Neandertal* y de los primeros *Homo sapiens* ya se efectuaron contactos de la mayor importancia. El Egipto nacía, entonces, como fruto maduro

---

1. «Das Alter de Olduwai-Kultur ist, geologisch und nach der Fauna, als altpleistozän anzunehmen. Nach Physikalischen Untersuchungen in Kalifornien und Deutschland hat man Kürzlich den frühesten Abschnitt dieser Kultur absolutchronologisch festzulegen versucht; mit Hilfe der Potosiumm- argon-methode kam man auf die Zahl von 1.860.000 Jahren... nur für Ostafrika gelten» (Alimen-Steve, p. 215).

2. W. Flinders Petrie ha estudiado particularmente este período en torno al año 3000 a. C. (*Prehistoric Egypt*, Londres, 1921).

de una evolución milenaria, que germinaba en la revolución neolítico-agrícola- urbana.

Desde el 5000 a. C. se conoció en la región la cerámica —quizá por influjo palestinense— con las culturas Fayúmica, Merimdense, y después la Tasiense y Badariense; además se utilizó el cobre. El bronce sólo irrumpirá en torno al 2000 a. C. e igualmente por influjo del Medio Oriente. En todas estas industrias, como vemos, el Egipto dependía de los descubrimientos de los pueblos caucásicos y mesopotámicos —lo que nos exige tratarlo después de ellos.

Sin embargo, la dificultad que tenían los pueblos nómadas de invadir el país, protegió a Egipto de enemigos molestos. El Sahara impedía la construcción de ejércitos invasores; lo mismo el Alto Egipto hasta los Grandes Lagos. Sólo por el Istmo de Suez y a través de la Península de Sinaí podían venir los enemigos más peligrosos. De inmediato se les interpuso una valla armada y hasta tanto resistió a sus ataques hubo paz en Egipto —sólo en torno al 1650 a. C., los Hyksos penetrarán victoriosos en el valle. El Egipto supo aprovechar su aislamiento o soledad geográfica para acumular descubrimientos, para organizar sus ciudades y Reinos, para desarrollar su esplendoroso proceso de civilización y cultura.

Zona de verano perenne, con hombres producto de un mestizaje riquísimo, con una cultura aldeano-agrícola que supera el 5000 a. C., el Egipto dominó al Nilo y vivió en su estrecha franja, entre las montañas que estrechan su cauce y los desiertos que impiden la vida. El aislamiento de todas las otras áreas culturales —después del neolítico— y la regularidad asombrosa del Nilo, con sus inundaciones, permitieron la estabilidad de un grupo de grandes ciudades que nacieron en la zona: la antigua Heracleopolis, Hermopólis, Amarna, Abidos, Tebas, Coptos, Hieraconpolis. Cada una de estas ciudades era como la llave comercial sobre el Istmo de Suéz, el Mar Rojo, El sur, hacia el Oasis de Libia.

Comienza así un periodo intermedio de luchas y caos (en torno al 2163 hasta el 2061 con la coronación de Mentuhopet II, de la Dinastía XI). La invasión extranjera, la guerra civil impide a los

menfitas gobernar sobre el país (Dinastías VII-VIII). Por último, Meribe'Khety I de Heracreopolis, arrebata la corona del Faraón a Menfis (en torno al 2133 a. C.) (Dinastías IX-X). Tebas por su parte, ante un delta debilitado por las incursiones de los asiáticos, pretendió igualmente tener un Faraón en la persona del Nomarca Antef (desde el 2120 a. C.), fundado así una Dinastía paralela (la XI) a la Heracleopolis, dejando de existir esta última en el 2050 a. C., permitiendo la reunificación de Egipto.

El Faraón Tebano Mentuhotep II reunió nuevamente al Egipto, comenzando así lo que se denomina el Reino Medio (2061-1650 a. C.) (Dinastía XI-XIII). En este tiempo los mitos de Osiris de Abydos logran un franco predominio sobre la teología de Heliópolis. Y las peregrinaciones que desde la Dinastía V se hacían hacia esta ciudad, comienzan ahora a realizarse hacía la región tebana. *Osiris*, el dios de la resurrección y la «vida del mas allá» logrará imponer su temple popular. Como contrapartida, aparece igualmente una tradición heliopolitana, en el colegio sacerdotal de Tebas, bajo el demonio de *Amón-Re*. El Alto Egipto dominaba todo el Nilo. En la época de Sesotris III (1887-1839 a. C.) el Egipto pasa a los límites del desierto oriental y llega hasta Siquem (Sekmem), y aún Biblos fue gobernada por un egipcio —comenzaba así el afán colonialista de los faraones en el Asia. En la Nubia la tercera Catarata fue conquistada. Las relaciones con Creta se aceleraron.

La Dinastía XIII, que significó ya una profunda decadencia, vino a ser abatida por la invasión de los Hyksos (en torno a 1650 a. C.), muy superiores por sus armas, ofensivas y defensivas, por el uso del caballo y sus métodos de guerras. Estas bandas de indoeuropeos venidos del norte de los Caucasos tenían su cuartel general en la ciudad amurallada de *Avaris* —se trata, entonces, de una de las varias invasiones arias que desde el fin del tercer milenio azotaban al norte de la Mesopotamia— (1552-1527 a. C.). Fue un período triste para Egipto desde todos los puntos de vista. Sólo con Ahmosis, son expulsados los «reyes del Desierto» (*hykkhasut*) y se funda la Dinastía XVIII tebana, comenzando así el Reino Nuevo. En esta época podría hablarse, en verdad, de un Imperio, o al

menos de un «imperialismo». La expulsión de los Hyksos —por el aprendizaje del uso de las nuevas armas, el caballo y carro de guerra— dio al Egipto un ejército adiestrado y numeroso que fue lanzado a la conquista del Asia inmediata; es decir, de la Palestina hasta el Éufrates (El Imperio egipcio en Oriente duró desde el 1483 al 1350 a. C. aproximadamente). Con Thutmosis III (1490-1153 a. C.) comienza la Edad de Oro de Egipto y se construirán admirables obras arquitectónicas (Memnón, Luxor, y tiempo después el templo de Habu) hasta el fin de la dinastía XX; a Ramsés III (1184-1153 a. C.) debe considerársele como el último de los grandes monarcas egipcios.

La invasión de los «Pueblos del Mar» (los Peleset, Thekker, Shakalesch Uauash, etc.), aunque repulsada, mostraba ya la decadencia definitiva de Egipto, desde Herihor hasta la época Saita (1085-663 a. C.), la debilidad de sus reyes, la usurpación nubia, la invasión de Asiría. Expulsados éstos, gobernaron los persas (525-405 a. C.), y, al fin se hará presente Alejando Magno (333 a. C.) para liberar a los egipcios de la segunda dominación persa (que gobernaban nuevamente desde el 341 a. C.).

Los contactos indirectos con la Mesopotamia se remontan al cuarto milenio (aproximadamente de la época de Jemdet-Naer). Todas estas ciudades vivían aisladamente, en un autoabastecimiento, imperando sobre limitadas regiones, con sus santuarios, fortalezas, modos de gobierno y leyes. Debieron ser al comienzo clanes, después tribus, y por último *nómos*. En las ciudades del Delta (Naukratis, Buto, Tenis, Auaris, Heliopolis) fueron frecuentemente los sacerdotes los jefes políticos —región de gran comercio y mejor agricultura. En el Alto Nilo, se tuvieron que mancomunar los esfuerzos para dominar al río. Las ciudades debieron estar amuralladas y se situaban en el cruce de los caminos. Poco a poco surgieron confederaciones entre ciudades como la dirigida por Buto en el Delta, aunque de vida muy frágil. Cereales, frutas —en especial el dátil y la vid—, diversas explotaciones pastoriles, junto a un creciente tráfico marítimo por el río Nilo, el mar Mediterráneo y Mar Rojo, dio a Egipto un rápido y constante desarrollo industrial y mercantil.

[2] Por último, en torno al año 3000 a. C., se produjo la unidad del Egipto —venciendo la «Tierra del Sur» sobre el «Servidor» de «Horus» del norte—, bajo la autoridad indiscutible y ya divinizada del «Rey Escorpión» —a falta de otro nombre. De todos modos, el Rey no llevó las dos coronas, lo que nos indica que las regiones siguieron teniendo una cierta autonomía. Su sucesor fue un personaje histórico (Aha) que se confunde a veces con el mito (Narmer) y con la realidad (Menes), fundador de la Primera Dinastía Tinita (porque la capital era *This* o *Tinis* no lejos de Abydos), en torno al 2950 a. C. (otros llegan a indicar hasta el 2821 a. C.); *Aha* fundó Menfis entre las «Dos Tierras de Horus», en el límite del Alto y Bajo Egipto, siendo los grandes centros religiosos Buto y Hieracómpolis. Las dos primeras dinastías —con sus siete Faraones la primera— plasmaron el temple egipcio y le dieron su definitiva organización.[1]

El Reino Antiguo (entre el 2653 y el 2163 a. C.)[2] comprende las Dinastías III-VI, hasta Pepi II que sucumbe ante el ataque de los beduinos, el desorden, el hambre de la población y la revolución social. Fue con Djeser que el Egipto comenzó un progreso en todos los campos de la civilización y la cultura, que impone al historiador considerar esta época como un periodo distinto al anterior. En especial cabe destacarse al sabio consejero Imhotep que «inventó el procedimiento de la piedra tallada para la construcción de monumentos», nos dice Manetón en sus listas de Faraones. Fue él quien emprendió la tumba de Saqqarat. Menfis pasó a ser la capital. Con la IV Dinastía la Nubia fue definitivamente conquistada y la Libia pacificada.

---

1. Para una bibliografía puede verse la obra de Etienne Drioton-Jacques Vandier, *L'Egypte*, en Colectión Clio, PUF, Paris, 1952 (tr. por Y. de Vázquez-Presedo, en *Historia de Egipto*, EUDEBA, Buenos Aires, 1964, 574 p.); además como visión conjunta y resumida en John Wilson, *La cultura egipcia*, FCE, México, 1958, 484 p.; Jouget-Dhorme-Vandier, *Les premières civilisations*, en *Peuples et civilisations* I, pp. 21-300; etc.

2. Indicamos las fechas tomadas de *Saeculum Weltgeschichte*, I, pp. 674 *ss.* que difieren en casi un siglo de las propuestas por Dritón-Vandier.

Podemos todavía contemplar las obras de arte que fueron las pirámides de Kheops, Khefren y Micerino, edificadas después de Snefru y en el tiempo de esta Dinastía.

La V Dinastía significó el triunfo de los sacerdotes de Heliópolis, que impusieron como Faraones a sus jefes —quizá de descendencia real—, bajo el dominio de *Re*, el dios Sol. Pero, entonces, el hecho que el Faraón reconociera a un dios superior a él mismo debilitó el respeto que el pueblo pudo tener a la Dinastía Menfita. ¡Fue una dinastía eminentemente teológica y casi podríamos decir que sólo construyo templos! La arquitectura funeraria tan fastuosa desde la Dinastía III y superada en la IV, cambia de sentido con la V que rinde culto al Sol. La Dinastía VI practicó una política de estabilización pero no de expansión. La época clásica había pasado y se iniciaba la anarquización del Reino.

[3] El Egipto es uno de los raros pueblos que manifiesta un *ethos* de un solo tenor, con una continuidad ininterrumpida. La actitud existencial fundamental ante el sistema de instrumentos es de un profundo desprendimiento. Toda su existencia está como imantada por el futuro después de la muerte: «Aquí empiezan los *ra-u* que relata la salida del Principio vital hacia la plena luz del día, su resurrección en el Espíritu, su entrada y sus viajes en las regiones del más allá» —nos dice el libro de los muertos.[1]

El egipcio tiene plena conciencia de que sus actos presentes poseen su «sentido» después de la muerte, y por ello se ocupa de conformarse al dictado de los dioses y en cumplir su voluntad. Ello fue constituyendo todo un sistema *ethico*, de comportamientos, que pueden claramente estudiarse a través de la llamada «confesión negativa» —acto solemne en que el pecador profiere la fórmula para purificarse de sus faltas.

> «He aquí que traigo en mi corazón la verdad... No he causado sufrimiento a los hombres; no he empleado la violencia con mis familiares; no he sustituido la justicia por la injusticia; no he hecho

1. Tr. castellana de Jan Bergua, Madrid, 1962, cáp. I, p. 73.

> trabajar en mi provecho con exceso; no he privado al indigente de su subsistencia; ni he permitido que un servidor fuese maltratado por su amo... ¡Soy puro, soy puro, soy puro!»[1]

Osiris, el dios de la resurrección, la fertilidad, la vida, era el que pesaba el corazón del muerto con la medida de la «verdad». Desde los sarcófagos neolíticos se vio en los primitivos habitantes del Nilo esta tensión hacia lo escatológico, que alcanzó en el Reino Medio tebano un esplendor generalizado.

El hombre tenía plena conciencia de sus pecados, pero en su conciencia trágica sabía que sólo el dios podía borrar sus faltas, y su «confesión negativa» era una fórmula mágica que movía al dios a purificarle:

> «En verdad he contentado a los dioses haciendo aquello que aman. He dado el pan al hambriento, agua al que tenía sed, vestido al desnudo y una barca al náufrago, a los dioses hacía ofrendas y libaciones a los Espíritus santificados...
>
> ¡Espíritus divinos, libradme, protegedme, no me acuséis ante la gran divinidad (Osiris)!»[2]

Todo este *ethos* reposaba sobre los valores del grupo, que no eran otros que las estructuras religiosas.

La religión de los egipcios (el fundamento de su núcleo mítico-ontológico) pasa del más grosero fetichismo a los simbolismos de gran sentido ontológico —como si fuera una propedéutica filosófica o teológica.[3]

---

1. *Ibid.*, cap. CXXV, *Papiro Nebseni*, pp. 177-178. Estas fórmulas se proferían ante el santuario.

2. *Ibid.*, *Papiro Nú*, pp. 181-182.

3. Sobre la religión egipcia véase especialmente Maspero, *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, Bibl. Egyp., Paris, I (1893)-VI (1912); Adolf Erman, *Die ägyptische Religion*, *Handbücher der Mussen*, Berlín, 1934; Etienne Drioton, *La religion egyptienne dans ses grandes lignes*, en *Revue du Caire* VIII (1945), pp. 3 *ss*. Hermann Junker, *Die Götterlehre von Memphis*, Abhandl. der Akad. Der Wiss., Berlín, 1939; Max Müller, *Egyptian Mythology*, Boston, 1923; etc.

Hoy es comúnmente aceptado que «...existe una filosofía religiosa que parece haber prevalecido, por lo menos en los medios cultos, desde las más antiguas épocas, en la interpretación de la religión egipcia. Es el monoteísmo».[1] En verdad debería simplemente hablarse de una primacía de la estructura *uránica* —al menos de la clase dirigente— que bajando sucesivamente del Padre del cielo llego a transformarse en el sol (*Re*):

> «¡Hermoso brillas en la montaña luminosa del cielo, tu sol vivo, el que primero comenzó a vivir!... Tú dios único, junto al que no hay ningún otro. Tú has creado la tierra... No hay ningún otro que te conozca, sino sólo tu hijo Wa-en-Re, a él le hicistes saber tus planes y tu poder![2] *Canto al Sol* de Amenofis IV» (Echanatón, 1364-1347).

Sea bajo el nombre de Amón, de Atón, de Re, lo cierto es que un dios uránico (un enoteísmo) domina el panteón egipcio de la clase culta. La luna y el sol habían pasado en tiempos de Menes por sólo los ojos de Horus —el dios universal de los egipcios—, pero, después, por el influjo religioso de Heliopolis, *Ré* tomó toda su importancia, dándosele el nombre de «Grande» y confundiéndosele después con el mismo Horus. Es un proceso conocido en la historia de las religiones —de sucesiva formalización del abstracto dios uránico Padre de los cielos en el Sol.[3]

Bajo el manto del dios del cielo —o las alas de Horus— vivían los egipcios con sus *nomos* o ciudades —estados. Cada uno de ellos era profundamente enoteísta, es decir, tenía «un dios», el suyo, que era al mismo tiempo el dios universal —en el sentido de que cada una de ellas «era el centro del mundo»—. No es difícil que junto al dios de cada nomos pueda hallarse a veces una posición totémica del clan primitivo. Cada ciudad proponía

---

1. Drioton-Vandier, *Historia de Egipto*, p. 52. Véase este aspecto de H. Junker, *La religión de los egipcios*, en *Cristo y las religiones de la tierra*, ed. cit., II, pp. 531 *ss*.

2. Canto al Sol de Amenofis IV (Echanatón, 1364-1347).

3. El Amón de Tebas, el Atón de Amarna, como el Ptah de Menfis o el Horus primitivo, muestran esa tendencia profunda y ancestral del monoteísmo —o mejor enoteísmo— del Egipcio.

«su» dios como el primario en los panteones que con el tiempo se fue constituyendo sincréticamente —quizá por el predominio de una aldea sobre otra hasta constituirse en ciudades—. Así Heliopolis, bajo el imperio del sol (del amanecer *Re*, del atardecer *Atum)* había constituido una síntesis mítica-ontológica, por obra de la reflexión de sus colegios sacerdotales. En primer lugar, una *Tríada* (conjunto de tres dioses), pero que fue superada aún en tiempos prehistóricos por las anexiones de otras ciudades, hasta constituir una *Enéada* (conjunto de nueve dioses).[1] Hermopolis organiza, en cambio, un panteón con ocho grados *(Ogdóada)*. Nacían así las primeras Teogonías —que son el origen de las teologías y filosofías—. En el origen —nos dicen los Heliopolitas— existía sólo el Caos *(Nuu)*, cuando *Atum* se autocreó, de ellos se generó *Shu* (atmósferas) y *Tefnut* (humedad), que engendraron *Geb* (Tierra) y *Nut* (cielo), esta última por su parte engendró *Osiris, Seth, Isis y Neftis* (los protagonistas de la leyenda osiriana de origen tebano).

La Ogdóade de Hermópolis, en cambio, bajo el dominio de *Thot*, invierte la posición del sol que es el último creado, pero que a su vez crea el mundo. De este mundo cada ciudad justificaba su primacía, pero al mismo tiempo comenzaban una cierta «racionalización» del panteón local.

Lo cierto es que jamás el Egipto podrá evadirse de este sincretismo superior, nunca llegará un pueblo extraño con una posición radicalmente distinta que pueda producir el origen de la filosofía —como los indo-europeos en Grecia—, o un monoteísmo consecuente —como los hebreos—. Egipto permanecerá solidario y tradicionalmente ligado al neolítico —en cuanto a estructuras de pensamientos, en cuanto núcleo mítico-ontológico—, hasta ser desalojado definitivamente no tanto por el neoplatonismo, sino esencialmente por el cristianismo (desde el siglo III) y definitivamente por el Islam (desde el siglo VII. d. C.).

---

1. Todas estas teologías están a la base del neoplatonismo, de los movimientos gnósticos y herméticos. Véase la obra de Festugière y Sagnar.

De todos modos en el corazón del pueblo egipcio hubo sólo un culto que nunca fue perturbado, y este sin lugar a dudas fue el Del Señor del Valle de los Muertos, Osiris, porque el egipcio tendió siempre al «Más Allá», y sus obras de piedra eternizan su inalterable escatología.

El simple hecho que la vida cotidiana, anecdótica, empírica del «más acá» llevara en sí oculta como el juicio futuro, significaba ya dar un cierto valor trascendente a la mera temporalidad. El Egipto, aunque no dio el paso definitivo de la autoconciencia histórica —es decir, no tomó a la historia como el lugar donde el hombre alcanza su definición metafísica, sin embargo, preparó el camino, y los pueblos que descubrirán la temporalidad conciente deberán más a Egipto que a Babilonia, aunque de hecho partan de la mitología mesopotámica— pero partían de ella para oponerse, y quizá por una experiencia anterior vivida en el «medio» egipcio.

§ 16. El Indo Pre-Ario

Hasta hace algunos decenios se desconocía casi en absoluto la existencia de altas culturas antes de la invasión de los arios al valle del Indo. Esta región enclaustrada entre el mar arábigo, la gran meseta iránica al occidente (Afganistán y Beluchistan), a los pies del Himalaya y del Turquestán Chino, y limitada todavía al este por el desierto de Thar, es una zona de aluviones propicia para la agricultura. Aquí aparecerán las culturas de Harappay Mohenjo-Daro en el Neolítico, pero, como en las otras regiones del globo, sedimentadas sobre una antiquísima experiencia que se remonta al paleolítico,[1] y en contexto de la prehistoria del Irán y la península índica.

---

1. Véase para este parágrafo Alimen-Steve, *Indien*, en *Vorgeschichte*, I, pp.251*ss*; V. D. Krishnaswami, *Stone Age India*, en *Ancient India* IX (1953), pp.53 *ss*. S. Piggott, *Prehistoric India*, Harmondworth, 1950; John Marshall, *Mohenjo-Daro and the Indus civilization*, Londres I-III,1931; E. Mackay, *The Indus civilization*, Londres, 1935; M. Wheeler, *The Indus Civilization*, Cambridge History of India, Suppl. vol., Cambridge, 1953; Aurel Stein, *Archaeological Reconnaissances in Nortwest India and Southeast Iran*, Londres, 1937; H. von Glasenapp, *Die Religioner Indiens*; Stuttgart, 1943.

Las industrias *Pre-soan,* que han encontrado a los pies del Himalaya nos hablan de instrumentos líticos que pueden emparentarse con las industrias del *Pithecanthropus* de Java. Las culturas propiamente *soánicas* (del río Soan afluente del Indo), en su fase antigua, estudiada por Mortimer Whooler, son sin embargo todavía muy rudas, y deben situarse en el segundo periodo interglaciar del Himalaya, es decir, hace unos 300.000 años. Después viene la cultura de *Madras* (Acheul), y el *Soan-inferior* que corresponde a las industrias Musteriense. El paleolítico culmina en un período microlítico, con formas humanas de tipo negroide como la Capsiense —de unos 13.000 a 7000 antes de antigüedad según el Carbono$_{14}$. Al fin del cuarto milenio, vemos ya aparecer la alfarería o cerámica. En esa época el Neolítico se hace presente en toda la Península, y con esta época aparecen los primeros pueblos o conglomerados de vida humana. El Kile Gul-Mahommad al este del Penjab se fecha en los 3350 a. C. que debió nacer por influencia de la revolución urbana procedente de la Mesopotamia y el Irán.

Por último, nace toda una civilización urbana en el valle del Indo, al norte en la región del Penjab en torno a Harappa, y al Sur en la región de Sind teniendo por centro a Mohenjo-Daro. Gracias al Carbono$_{14}$ pueden fecharse los cimientos de las murallas de ambas ciudades en torno al 2500 a. C. Esta revolución urbana, teniendo casi un milenio de retraso con respecto a la de la Baja Mesopotamia, no pudo dejar de recibir su influjo. Fueron, sin embargo, un conglomerado de grandes ciudades con culturas propias, tales como las de Amri, Chanhu-Daro, Jhangar, Jhukar, Nal, etc. Se han descubierto influencias concretas de la cultura del Indo con las del Tell El'Obeid; por ejemplo, el alfiler para pelo con doble cabeza en espiral encontrados en las islas del Mar Egeo, la Mesopotamía y las regiones de Anau.

Estas ciudades fueron construidas planificadamente, teniendo las calles principales hasta ocho metros y las secundarias sólo cuatro, en el caso de Mohenjo- Daro. Las cuadras eran perfectamente cuadradas, habiendo un gran baño —cuyas finalidades no

pudieron sino ser religiosas— de 55 mts. por 30 de ancho, construidas con ladrillos, todas las casas tenían alcantarillas que desembocaban en las calles; las aguas de lluvias como las «aguas negras» se filtraban a pozos negros y de allí a los canales principales. La ciudad tenía una ciudadela que debía cumplir finalidades de defensa y de culto.

Toda esta alta cultura nacida en los mediados del tercer milenio, fue totalmente destruida por invasores procedentes del Oeste que hicieron abandonar las ciudades a sus primitivos habitantes, en torno al año 2000 a. C.

La época de perturbaciones puede ya constatarse al nivel III de Rana-Ghundai, donde se ven cenizas que hablan del incendio de la población, los hallazgos de los niveles IV y V son ya decadentes (es decir, los nuevos pueblos son de cultura inferior). En Nal, también por incendio, la ciudad fue abandonada; en la misma época Harappa y Mohenjo-Daro fueron desoladas y nunca más habitadas. Por el contrario, Jhunkar, Chanhu-Daro, da muestra de una nueva colonización, pero muy inferior a sus antecesores. Estos pueblos invasores son algunos de los indoeuropeos que en los libros sagrados de *Rig-Veda* dejaron bien grabados los recuerdos de aquellas épocas heroicas.

Ellos lucharon contra fortalezas y ciudades, donde había habitantes de piel oscura, y los vencieron. Pero esto forma parte de otra etapa de la Historia Universal y que trataremos más adelante.

La estructura mítica de la conciencia pre-aria de la India, principalmente de los drávidas, pueblos agricultores y ganaderos, sin dejar por ello la caza, es preponderantemente *Któnica,* con elementos matriarcales y femeninos. Los drávidas (austroasiáticos) debieron habitar la India aún antes de los habitantes de las culturas urbanas del Indo; los munda, procedentes de Indochina o del sudoeste de China, constituyeron con aquellos el material étnico básico, e igualmente mítico cultural. Debería igualmente nombrarse a los chenchu, reddi, baiga, bhil, etc. Estos últimos parecieran haber reconocido la primacía del Padre de los Cielos, o un cierto

enoteísmo.[1] En cambio, en las culturas urbanas del Indo (a partir de los pocos monumentos y objetos de arte que conocemos, ya que la escritura no ha sido descifrada), puede reconocerse la diosa *Terra Mater*,[2] e igualmente el antecedente del dios hinduista *Siva;* la preponderancia któnica es evidente.

Concluimos con estas anotaciones la exposición de este grupo cultural, ya que la invasión aria significará una auténtica revolución al nivel del núcleo mítico-ontológico, aunque no por ello sin continuidad con el pasado pre-ario.

§ 17. La China

Hasta el siglo XIX, y a partir de las cronologías que el mismo pueblo chino había compuesto desde el primer milenio, se pensaba que los primeros dominadores habrían gobernado desde el 2952 a. C. (Fu-shi) sucediéndose ininterrumpidamente hasta la dinastía Shang (indicada como comenzada en el 1766 a. C.). Si esto fuera histórico, la China habría sido la región que hubiera dado a luz la primera gran civilización urbana. Pero pareciera que no es así. En verdad, la China de la gran revolución urbana recibe ya el influjo de la inmigración de los pueblos del Asia Central, conoce desde sus inicios el cultivo del trigo, la industria del bronce, los carros tirados por caballos, lo que nos hace pensar que fue posterior a los kassitas, hiksos, iránicos y arios. Es muy posible, casi necesario, que debió recibir influencias del neolítico occidental, pero no por el Suroeste (tierras intransitables por los bosques, montañas y ríos; es decir, a partir del Ganges y Bramhaputra), sino por la gran vía de comunicación que fueron las mesetas del Asia Central: el Turquestán, Mongolia, el valle del Huang-Ho hasta el Tibet; es decir, por el oeste y nordoeste.

---

1. W. Koppers, *El destino de la idea de Dios en las religiones de la India*, en *C. y las religiones de la tierra*, II, pp. 619 *ss.*

2. Del mismo autor: *Zentralindische Fruchbarkeitsriten und ihre Beziehung zur Induskultur*, en *Geographica Helvetica* (Zürich) I (1946), pp.165-177.

[1] Gracias a los recientes descubrimientos —el más sensacional fue realizado en 1921 en Chou-Kou-tien, cerca de Pekín, que permitió clasificar al *Sinanthropus pekinensis*, como un paleathropus del paleolítico inferior, con una antigüedad no menor a un medio millón de años— podemos afirmar que el hombre se encuentra firmemente instalado en el Paleolítico, en toda la región China, Mongolia, Manchurria y Turkestán. Después los glaciales hicieron muy difícil la vida en esas regiones, cuando no cubrieron por completo algunas de ellas. Sólo en el Paleolítico superior, cuando los hielos comenzaron a retirarse, apareció un nuevo tipo de hombre (*homo sapiens fossilis*), y fue en estas épocas que debieron inmigrar muchos grupos humanos hacia América, de todas las regiones del sureste y de las islas del Asia.[1]

Las industrias mesolíticas comenzaron en torno al desierto de Gobi (desde la Manchurria a Mongolia), siendo cazadores y pescadores. Es igualmente en estas regiones donde se encuentran los primeros restos del neolítico inferior (por ejemplo en Shabarahk-usu-Gobi, Ang-ang-hsi-Manchurria). Pero el neolítico superior, o propiamente tal, irrumpe en una región privilegiada, permitiendo allí una revolución urbana sin precedentes en todo el Asia oriental. Se trata de los valles y el Delta del río Amarillo (Huang-Ho), desde Kansu al occidente hasta Shantung en la costa.[2]

Sobre una base firme de cultura aldeano-campesina, que se remonta cuanto menos al tercer milenio, un hombre cuyas características biológicas son idénticas a la del chino actual, comenzó el dominio de una zona cuyos inviernos llegan a ser tan fríos que el río se hiela y los veranos tan calurosos que las arenas que llegan

---

1. Las regiones donde se han encontrado los principales fósiles e industrias paleolíticas son: Chou-Kou-tien; Ting-tsun; Ta hsin; Chü-Chiang; la del Paleolítico superior en Chou-Kou-tien (nivel superior), Shui-tung-Kou, Akashi (Japón), Samboni (Corea), Djalai (Manchurria), Altan-bulag (Mongolia); del Mesolitico en Verkholenskaja (Siberia), Djalai-nor (Manchurria), Tsaghan-nor (Gobi), Khen-gun (Mongolia), Ya-Ling (Sikiang), Min (Tse-Tchuan).

2. Para una localización de todos los lugares nombrados véase Alimen-Steve, *Vorgeschichte*, en *Welgeschichte*, I, pp. 265-280; e igualmente Marcel Granet, *La civilización china*, en *La evolución de la Humanidad*, t. XXIX, 1959, 378 p.

de los desiertos del norte enceguecen. «Los chinos parecerían ser la rama más septentrional de los pueblos agrícolas cuya rama occidental está compuesta por las tribus tibeto-birmanas del Tibet, Tse-Tchuan y Yunán, cuya rama meridional la forman los Tahai en el Sur de la China y el norte de Indochina, y cuya rama central la constituyen los Miao-tse de Hunan y Kueichou. No es probable que ninguno de esos Pueblos, parientes entre sí, que tienen una hábitat más meridional, hayan tenido una vida tan dura como la que los chinos deben haber llevado desde la aurora del período histórico.

Fue probablemente en la gran llanura del noreste, entre el mar y la escarpa que forma la frontera (oriental) de la meseta de Chansi, donde los chinos comenzaron a desarrollar su civilización. Desde allí se desprendió el enjambre de ella, en esa remota época, rumbo al oeste hasta el hermoso valle del Wei, y desde aquí a lo largo del Fen hasta la cuenca pequeña del Chan-sí, y hacia el sur en la dirección del Huai y del Río Han y las montañas que llevan hasta la inmensa cuenca donde ese se vuelca dentro del Yangtsé (Río azul). El clima de esta región era de extremo rigor... La gran arteria, el río Amarillo, con sus rápidos y sus bancos de arena, es de navegación peligrosa; sus numerosos brazos se alejaban de él caprichosamente por las llanuras bajas y uniformes, donde no hay casi declive... Todos los años, las inundaciones cambiaban el curso del río y buscaban canales nuevos; los bajíos quedaban anegados y se transformaban en grandes ciénagas. Las mejores tierras, protegidas contra las inundaciones por diques y cultivadas regularmente, producían mijo y sorgo en Chihli, el arroz al sur del río Amarillo... No sin trabajo y dificultad empero se pudo organizar con éxito la campaña china, dadas las dificultades extremas con que la naturaleza enfrentaba a los precursores... El proceso había sido largo y cruel... Al comienzo, los héroes habían descendido del cielo a la tierra para ordenarla, conforme a las instrucciones del Señor de lo alto, y para hacer posible que la humanidad habitase en ella».[1]

---

1. H. Maspero, *La Chine Antique*, Boccard, París, 1927, pp. 20-26 (cit. por Tonybee). Puede consultarse L. Carrigtón Goodrich, *Historia del Pueblo Chino*, FCE, México, 1954, 298 p.; Marcel Granet, *El pensamiento chino*, en *La evolución de la Humanidad*,

[2] Así comenzó la cultura urbana china, que hasta la invasión de los Hunos sólo tuvo cinco dinastías —si tenemos en cuenta a la primera, perdida entre la leyenda y la historia, la de Hsia—. La región del Huang-Ho y del Yang-se eran ricas en el *loess* y permitieron el cultivo del mijo, sorgo, trigo, pero igualmente el arroz, por el método del azadón. Las inmigraciones originadas por trastornos de los pastizales asiáticos, produjeron la inmigración de una cultura aldeano-campesina de nombre Yang-Shao, que penetraron el Valle del Huang superior, en el Kansú, con sus características cerámicas de vasijas pintadas, con grandes semejanzas con las del Asia del sudoeste y de Rusia meridional. De allí pasaron al Chan-si y dominaron la zona. Estos fueron los primeros gobernantes que debieron constituir la Dinastía Hsia, que de haber existido pudo comenzar en el 1994 hasta el 1523 a. C. Sin embargo, no se ha encontrado ningún resto arqueológico de esta Dinastía —y ni siquiera los documentos de la siguiente se refieren a ella. Los escribas que compusieron la historia tradicional de China, desde el primer milenio anterior a nuestra Era, le atribuían la conquista del Yangtsé. Estos relatos, pretendidamente históricos y en verdad míticos, comienzan con la existencia del primer hombre llamado Pan-Ku, nacido del caos por la unión divina del Yang y del Yinh —cada uno principios masculino y femenino—. Después seguían cinco emperadores a los que se le asignaron obras creadoras. A Fu-hi, la invención de la escritura, astronomía, el reloj de sol; a Shomming, la agricultura; a Hoang-ti, el urbanismo, la fundición del cobre y el cultivo de la seda; el cuarto de ellos descubrió la rueda, el quinto construyó los vehículos y caminos. Lo que asombra en este relato semi-mítico es la conciencia del progreso técnico sobre el cual se fundaban los tiempos históricos.

t. XXX, 1959, 430 p.; K. Chang, *Chinese Prehistory in Pacific perspective*, en HJAS (Harvar Yenching Institute) Cambridge (Mass.), t. XXII 1959; V. Elisseeff. *Prehistoire de l'Asie nord-orientalé*, en A. Varagnac. *L'home avant l'ecriture*, París, 1959. Para una bibliografía puede consultarse *Annual Bibliograpy of Oriental Studies* (Kyoto) y la *Rev. bibl. de sino-logie*, de la Escole Pratique des H. E., París. En castellano puede verse la *Breve historia de China* de Owen-Lattimore, Austral, Buenos Aires, 1951, 206 p.; etc.

Dejando entonces de lado la Dinastía Hsia, y gracias a los recientes descubrimientos, tenemos mucho conocimiento sobre la Dinastía Shang (1523-1027 a. C.).[1]

Ellos conquistaron todo el Yangtsé, el Chansi y Chen-si. Produjeron los admirables «Bronces Shang», mostrando así un perfecto dominio del metal, del arte, de la civilización. Su capital debió ser Anyang, dirigida por guerreros que eran al mismo tiempo terratenientes, gobernantes y sacerdotes.

La ciudad era la cumbre de toda una organización cuya base estaba formada por más de 1600 aldeas que ocupaban la llanura fluvial del Huang-Ho constituyendo verdaderos dominios semifeudales. La escritura manifiesta ya una tal perfección y estilo que debe retrocederse en muchos siglos su origen —más allá del siglo XV a. C. Los Shang no llegaron a mantenerse contra los continuos ataques venidos del oeste. Los Chou, originarios de la meseta de Chen-si, establecieron primero su dominación sobre el valle de Wei. Hábiles guerreros avanzaron sobre la capital, a la que destruyeron completamente, produciendo así la expansión pacífica de la cultura Shang que se hará presente desde aquellas épocas en Manchuria, Corea y otras regiones.

Las dinastías Chou deben considerarse la época clásica de la China (1027-256 a. C.) que debe dividirse en dos períodos: la primera época, donde gobernaron los reyes efectivamente (hasta el 771 a. C.), y la segunda que comienza como una edad media del feudalismo (desde que se trasladó la capital a la primacía del Estado Yüeh, en el 474 a. C. y las últimas épocas de contienda entre los Ch'u del sur y los Ch'in del Noroeste). La capital fue Loyang. El linaje matriarcal deja lugar al patriarcal. Influenciado quizá —indirectamente— por los indo-europeos, imponen un tem-

---

1. Sobre la leyenda y el mito véase H. Másparo, *Légendes mythologiques dans le Chou-King*, en *Journal Asiatique* 204 (1924) 1-100; G. Haloun, *Die Rekonstruktion der chinesischen Urgeschichte*, en *Japán deut. Zseitsch. F. Wiss und Technik*, III, 7 (1925) 243-270; para la dinastía Shang: Cheng Té-K'un, *The Origin and Development of Shang Culture*, en *Asia Major*, N. S. VI (1957), pp. 80-98; Li-Chi, *The Beginnings of Civilization*, Seattle, 1957.

ple similar, ya que eran más bien pastores que agricultores, y por ellos el «Padre de los Cielos» Shang-ti se impuso sobre los dioses menores agrícolas (bajo la primacía del dios tierra: Hou-t'u). El Rey es un enviado del Dios del Cielo. ¡Estamos en la época clásica! En su época se estructuraron las creencias, las obras poéticas más importantes y los libros sagrados, florecieron los más grandes pensadores de todos los tiempos chinos, es decir: Confucio (K'iu, 551-478 a. C.), pero igualmente Mo-Tse (470-391 a. C.), Chuang-Tse Lao-Tsé, el Maestro Shang.

Nació toda una costumbre caballeresca, ya que los nobles haciendo el servicio militar, recibían tierras como pago y fueron fraccionando el Reino. Es por ello que en el 800 a. C. la autoridad de los reyes comenzó a declinar, penetrando la china en una oscura época de profundas divisiones regionales. Así nacieron los estados de Yen, T'in, Wei, Lu (uno entre tantos y no el más importante), Sung, Wu, Ch'u y Yüeh (estos tres últimos sobre el Yangtsé). Los contactos con el occidente se hicieron muy numerosos, en especial a través de los Persas, pero los chinos mostraron un conservatismo muy profundo, y sus clásicos volverán siempre sobre las tradiciones pasadas y no sobre las innovaciones de otros pueblos. Por esto hemos colocado China —lo mismo que el Egipto en el otro extremo—, como pueblos *prehistóricos* aunque hayan llegado hasta el pleno siglo XX, su núcleo mítico-ontológico no tendrá un cambio fundamental (ni siquiera como el que los arias produjeron en la India).

Las ciencias hicieron grandes avances. En el 444 a. C., se sabía perfectamente que el año tenía 365 días, 1/4, que el cometa Halley se le observaba en grandes períodos de tiempo, y por ello el año 240 a. C. se le descubre claramente (debió ser observado anteriormente en el 611 y 461).

En la decadencia y fraccionamiento de la China, surgió la dinastía Ch'in, aconsejada por estadistas que se inspiraban en el Maestro Shang. Cerca del Gobi, guerrero indomable, reemplazó el carro por rápidos caballeros con flechas y lanzas, logró el dominio en el 318 a. C. sobre el Szechuan, dominando en esta región las inundaciones, por un sistema de diques y canales.

En el 246 abrieron un canal de 100 millas de longitud. Desde el 238 comenzó su lucha contra el feudalismo no concediendo más tierras a nobles; transplantó poblaciones enteras de una provincia a otra, a 120,000 familias influyentes las reunió en la misma capital —para tenerlas bajo su vista. En el 222 a. C. regía ya sobre todos los Estados chinos. Construyó las murallas al norte del Huang-Ho y hasta Manchuria, expulsando previamente a los Hsiung-Nu (los Hunos) fuera del Imperio. Se hizo coronar primer Emperador (Shih-huang-ti). Dividió el Imperio en 41 zonas militares gobernadas por administradores civiles, militares y funcionarios inspectores —ningún cargo se dio por herencia, sino por un estricto concurso de capacidades personales—. Unificó los pesos, monedas, medidas. En fin, constituyó el Imperio chino que durará hasta el siglo XX —es decir, hasta la República en 1911. Pero fueron los Han (desde la muerte del primer Emperador, el decir, desde el 207 a.C. hasta el 220 d.C., con un corto interregno de la Dinastía Hsin, 9-23 d.C.) los que pasaron a la historia como la época Imperial (como si fuera Roma, mientras que los Chou serían la Grecia clásica). En su tiempo el confucionismo se impuso como el *ethos* imperial, y fueron conquistados el Turquestán oriental (Sinkiang, con la región del río Tarim, que será el «camino de la seda») y parte de Mongolia y Manchuria. En el tiempo de los Tres Reinos (220-265 d.C.) se impuso el taoísmo, para después comenzar la ininterrumpida lista de dinastías de diversos orígenes y razas, pero al fin, profundamente fieles a un mismo espíritu.[1]

[3] Nos toca ahora analizar el *ethos* del pueblo chino, que como ningún otro se encuentra magníficamente explicitado y constituido

---

1. La lista de las dinastías es la siguiente: *Tsin occidentales (265-317)*, *orientales (317-420)*; Sung (420-479), Ch'i del sur (479-502), Liang del sur (502-557), Ch'en del sur (557-589) Wie del norte (386-535), Wei orientales (534-550), Wei occidentales (535-556), Ch'i del norte (550-577), Chou del norte (557-581), Liang posteriores (555-587); *Sui (581-618)*, *T'ang (618-906)*; las cinco dinastías (907-960), Liao (907-1123), Sung del norte (960-1126), Hsi-hsia (990-1227), Sung del sur (1127-1279), Chin (1114-1234): Yüan (*1260-1368*), *Ming (1368-1644)*, *Ch'ing (1644-1912)*. En 1912 se constituye la República, y la guerra comienza en 1949, que llevará a los comunistas al gobierno.

por Confucio. Es decir, *explicitado*, ya que sólo organizó racionalmente un *ethos* preexistente en las tradiciones ancestrales de la civilización del río Amarillo; *constituido*, porque desde la dinastía de los Han fue algo así como ley de Estado y conformó a la conciencia china durante dos milenios. Confucio no creó un sistema, sino que, como un conservatismo ilustrado, se ocupó de salvar los estragos de la decadencia de la dinastía Chou mostrando a cada uno el camino de la reconstrucción del espíritu nacional. Las analogías con Sócrates —que muchos autores resaltan— son ciertamente muy grandes: como él, Confucio luchó por el bien de su patria en crisis, como él se opuso a la labor de los escépticos o sofistas, como él se ocupó primeramente de la educación de la juventud, y sintió igualmente cumplir una misión divina —en un caso era el Oráculo de Delfos, en otro el llamado del «Cielo». Fue contemporáneo de Buda y Pitágoras; sus padres eran originarios de Shantung. Desde muy joven contrajo matrimonio, y en la suma pobreza trabajó en labores administrativas de segunda importancia. Peregrinó de corte en corte de los reyes de la época como archivista, historiador o secretario. En esa época de espantosa crisis maduró una doctrina de orden benevolente, justicia y decoro. Su moral —profundamente antagónica en esto a la de los indoeuropeos griegos o hindúes— era monista; se trata del bien del individuo, de la familia y del Estado ante todo, y como obediencia a los designios del «Cielo». La perfección se alcanza en el orden ciudadano, en el respeto al prójimo, a la paz en el cumplimiento de su función, en la veneración de sus ancestros. El principio central de su *ethos* se denomina «li», que es al mismo tiempo decoro, pudor, recato, mesura y templanza. Los pueblos bárbaros —fuera de las murallas— no tienen «li» (el griego diría «hybris»). Si todas las virtudes se cumplen reina la paz, sobre todo en cinco relaciones principales: de soberano a Ministro, de padre a hijo, de marido a mujer, de hermano mayor a menor, de amigo a amigo. Cuando alguien no posee el «li» —es como hidalguía China— es necesario que al menos respete y conozca la ley —para Confucio el pueblo se encontraba en esta posición. Confucio se constituyó en el patrón de la ortodoxia (Ju Kiao) cuando los

emperadores Han (en especial Wu-Tí, 156-187 d. C.) lo tomaron como fundamento de la reconstrucción del Imperio.

Más que el fundador de una religión o un escritor filósofo (se duda que haya escrito alguna obra), fue el que dio forma explícita al *ethos* permanente del hombre chino.[1]

Lao-Tsé, como maestro moral, manifiesta ya una mayor influencia del pensamiento indo-europeo y del Asia Central, ya que propone un cierto quietismo, un abandono de la vida agitada e inútil del Estado, un aspirar a la sabiduría evadiéndose de la técnica, de la cultura, de la civilización:

> «Pasividad, calma, suavidad, desapego e inacción caracterizan las cosas del universo en paz y caracterizan la máxima altura del desarrollo del Tao y de su carácter. Por lo tanto el sabio y el gobernante descansan en ello. Descansar es ser pasivo; pasividad significa tener potencias de reserva y tener potencias de reserva significa orden. Pasividad significa calma; y, cuando la calma se convierte en acción, toda acción es correcta. Calma significa inacción, y cuando prevalece el principio de la inacción, cada hombre cumple con su deber. Inacción significa estar en paz consigo mismo, y cuando está en paz consigo mismo, las penas y los temores no pueden preocuparle y entonces goza de la larga vida» (Tao-Te King, XXXVII, 1).[2]

Ningún otro pueblo expresó conscientemente como el chino lo que podríamos llamar un *ethos* prehistórico; que tiende a eternizar el tiempo, a darle una consistencia supra-acontecimental. Es la racionalidad de una conducta del esquimal o el pigmeo que cumple todas las acciones repitiendo los arquetipos míticos, pero ahora es la conformidad de una existencia regulada *conscientemente*

---

1. De la inmensa literatura existente sobre este problema recomendamos las fuentes editadas en inglés por James Legge, *Chinese Classics*, y la edición migne en francés. Alfred Forke, *Geschichte der altenchinesischen Philosophie*, Hamburgo, 1927; *mittelalterlichen chi. Phil.*, Hamburgo, 1934; *neueren ch. Phil.*, Hamburgo, 1938; JM. de Groot, *The Religion of the Chinese*, New York, 1910; Wilhelm Grube, *Die Religion der alten Chinesen*, Tubinga, 1911; Hans Stange, *Die religion Chinas*, en *Die religionen der Menschheit*, T.XXI, Kohlhammer, Stuttgart, 1961; etc.

2. Edición de Lin-Yutang, tr. F. Mazía, Sudamericana, Buenos Aires, 1959, pp. 167-168.

según esas leyes eternas, no ya a modo de normas míticas, pero igualmente divinas. Los principios de Confucio no son su propia invención, sino sólo la organización de las estructuras de un *ethos* milenario.

El mundo de los dioses, de los santos y genios subsiste en dicho sistema *ethico;* la religión conserva la celebración del ciclo anual en torno a la fiesta del Año Nuevo —cuando comienza la labor del campesino chino— donde la familia aúna su relación entre los vivientes y los ancestros. El eterno retorno garantiza el sentido del tiempo y sacraliza los momentos esenciales de la vida humana (nacimiento producido por la diosa T'aishan; el matrimonio que se realiza según las predicciones astrológicas del Zodiaco; la muerte que abre todo el mundo de ultratumba y el culto a los antepasados).

Aunque de aparición algo tardía las especulaciones metafísicas o teológicas —que en estos tiempos es lo mismo—, están en absoluta consonancia con la moral. El núcleo mítico ontológico fue mejor expresado por Lao-Tsé que por ningún otro, y sin embargo siempre se mantuvo oficialmente en una cierta heterodoxia (por su influencia indoeuropea, como hemos dicho).

Para los chinos los macrocosmos y microcosmos son de una profunda unidad —su núcleo mítico-ontológico no es dualista como en las culturas indoeuropeas. El Universo se inicia con la civilización y los orígenes del mundo se confunden con los del Imperio Chino reinando entre ellos una gran armonía (Ho). Es por ello que la sabiduría permite descubrir su esencia (Wu), realizando su destino (Ming), lo que produce la gran Paz (T'ai p'ing). Un Imperio en orden es un bien cósmico.

El Universo tiene al Cielo por techo (Ming t'ang), que reposa sobre ocho columnas, que tienen relación a los cuatro puntos cardinales (el «Señor azul» del oriente, «Señor blanco» del occidente, «Señor rojo» del sur, «Señor oscuro» al norte), las ocho Montañas, ocho Vientos, ocho Ventanas del Cielo para las lluvias. El centro del mundo y el pilar central es la montaña Pu-tcheu al nordeste del Mundo. Como vemos, la China era una cultura altamente

sincrética donde el Gran Dios del Cielo (shang-ti) reinaba junto al Dios de la Tierra (Hou-t'u); los pueblos guerreros y pastores del norte se habían reunido con los agrícolas del Huang-Ho y del Yangtsé. Pero poco a poco, a partir de un complicado panteón, los pensadores fueron buscando los principios inteligibles de todas las teogonías cósmicas —aunque sin negar su valor existencial.[1] Así nació el concepto de Yin-Yang, que no debe buscársele otro sentido que «*los opuestos*», principios dialécticos. Los chinos reunieron millares de parejas de nociones opuestas que se fueron coordinando por una cierta coherencia —a veces meramente espacial, temporal, esencialmente; a veces por analogías en su escritura, etc. Poco a poco apareció toda una astronomía-matemática-teológica que constituía un súper-sistema de coordenadas nocionales, que servían al mismo tiempo como método nemotécnico y como explicación de la realidad (una auténtica teosofía que influenciará a los idealistas alemanes).

Entre todos estos pensadores se distinguió ciertamente uno: Lao-tsé, que escribió el *Tao-Te-King;* el libro (king) del principio Absoluto (Tao) en su actuación en el mundo (Te). El gran sabio nos dice:

> «El Tao de que se puede hablar no es el Tao Absoluto... Lo inombrado es el origen del Cielo y la Tierra, lo nombrado es la Madre de Todas las Cosas» (*Tao-Te-King*, I).[2]

Ese ser absoluto incognoscible e inefable es al mismo tiempo el origen de todo pero también a él se revierte todo:

> «Reversión es la acción del Tao. Suavidad es la función del Tao. Las cosas de este mundo provienen de Ser. Y Ser (proviene) del No-Ser...» (*Ibid.*, XL).

---

1. Véase para esto, Marcel Grante, *El pensamiento chino*, en la *Evolución de la humanidad*, t. XXX, 1959.

2. Edición citada, p.41. Como podemos ver el Tao se encuentra aún por sobre el cielo, ¿sería justamente el «Padre de los Cielos» de los pueblos *uránicos*?

El «cielo» confuciano es sólo una emanación del Tao; el mundo de Confucio es sólo una creación del Tao; las virtudes de Confucio son sólo una apariencia de la auténtica virtud. Nadie en Occidente ha expresado tan adecuadamente lo que es este Tao como Schelling —en su *Absolut Geist.*

Gracias a este principio eterno del Tao, el pensamiento chino pudo elevarse a una metafísica explícita e intentó así tomar conciencia de las últimas estructuras de su núcleo mítico-ontológico. Sin embargo, la extrema complejidad del material sincrético de la conciencia popular concreta le impidió a sus sabios alcanzar su fin deseado.

De todos modos, como en el caso del Egipto, la China guardó durante su historia una estructura de conciencia constante, que evolucionó a partir de los mismos supuestos, y que las irradiaciones extrañas nunca cambiaron substancialmente —o directamente la aniquilaron como sucederá en nuestro siglo XX.

§ 18. Los más antiguos pueblos de América

Aunque nos hemos propuesto tratar en estos parágrafos sólo las altas culturas, por tratarse de un estudio monográfico sobre Iberoamérica, nos detendremos algo en lo que pudiéramos llamar las culturas de recolectores, cazadores, pescadores y cultivadores que no han realizado todavía la evolución agrícola y urbana; es decir, todos aquellos grupos humanos americanos que no llegan a constituir una alta cultura como las de Mesoamérica y Andina. Se trata entonces de las civilizaciones periféricas,[1] o de los círculos culturales primarios, matrilineal libre, y parte de la totémico-patrilineal y exógamo matrilineal.[2] Schmidt critica la posición del

1. Cfr. Canals Frau, *Las civilizaciones prehispánicas de América*, Sudamericana, Buenos Aires, 1959.

2. Wilhelm Schmidt, *Ethnologia Sul Americana*, Brasiliana, vol. 218, São Paulo, 1942, 244 p.

Walter Krickeberg,[1] en especial por haber propuesto su división en sentido cronológico.[2]

[1] Debe tenerse conciencia que «hemos abandonado la idea de tratar de establecer, cual hicieran tantos otros antes, el número más o menos exacto de elementos étnicos que han intervenido en el poblamiento (de América). Es una tarea que además de parecernos poco menos que imposible de realizar se nos antoja completamente inútil. Y preferimos, más bien, hablar de *corrientes de población*, con cuyo término entendemos referirnos a los conjuntos de inmigrantes que procediendo de una misma área y correspondiendo a una misma edad debemos suponer que eran más o menos homogéneos, tanto en lo somático como en lo cultural». Canals Frau nos dice que estas corrientes debieron ser principalmente cuatro: «La primera de esas corrientes prehistóricas es la de los dolicoides primitivos de cultura inferior», en el Paleolítico superior, (Paleo-indiano) de procedencia asiática y que penetraron en el continente por el estrecho de Bering. Estos no tienen caracteres mongoloides, sino más bien australoides —en especial del tipo de las islas de Cook. «La segunda corriente de inmigración americana estuvo compuesta por canoeros mesolíticos o de tradición mesolítica». Procedentes del Norte de Asia, que debieron viajar en canoas a lo largo de las Islas Aleutianas, todavía dolicoides, de baja estatura.

«La corriente tercera trajo a este continente las formas somática y cultural propias del Neolítico». De tipo mongoloide, baja estatura, cabeza corta. Procedentes del sudoeste del Asia y aún de Indonesia. Habrían importado la revolución agrícola y el pulimento de utillaje lítico. «Finalmente, una cuarta y última corriente, trajo consigo los elementos propios de la alta cultura. Procedía

---

1. *Etnología de América*, FCE, México, 1946. 498 p. W. Krickeberg, *Altmexikanische Kulturen*, Safari, Berlin, 1956, 616 p.

2. Véase un «status quaestionis» en *Anthropology Today*, op.cit., *New World Culture History*, por Wendell Bennett, Alfonso Caso y Alex D. Krieger, pp. 211 *ss*.

de Polinesia, aunque sus raíces antropológicas y culturales se encuentran en el noroeste de la India... se establecieron pronto sobre las poblaciones de la región andina».[1]

Por nuestra parte no nos interesan tanto los tipos raciales —para esto véase la obra del autor nombrado y las de Imbelloni—, sino principalmente los tipos culturales, y por ello, sabiendo sus límites, nos atendremos a la descripción de Krickeberg —no sólo de gran calidad científica sino igualmente didáctica.[2]

[2] Comenzaremos por el sur, ya que se refiere a los pueblos que debieron ser los primeros en entrar al Continente —si la tesis de una invasión por la Antártida o el Pacífico no fuera efectivamente demostrada.

El *grupo magallánico*, es uno de los más arcaicos y primitivos de todo el continente, dividido en dos pueblos netamente diferentes —los occidentales y orientales—. Son los Chono, Alakaluf y Yahgan. Los únicos instrumentos que han inventado se refieren a la caza, sobre todo de peces (con arcos, flechas, arpones, anzuelos, mazas). Sus indumentarias son rudimentarias, y a pesar del frío andan casi desnudos. Todos ellos reconocen un «Padre de los Cielos» —gran dios uránico—, que los yahganes llaman «El Ancianísimo». Koppers ha estudiado especialmente las creencias de estos pueblos, lo mismo que Gusinde. Son los fuéguidos, de la

1. Todas estas citas de Canals Frau, *Prehistoria de América*, Sudamericana, Buenos Aires, 1947, pp. 197-201. Toda esta construcción parece un tanto artificial, pero es útil como una posición posible y que pretende fundarse en un material muy abundante y sugestivo.

2. Para una visión de la Prehistoria general de América, véase igualmente Aliméns-Steve, *Vorgeschichte*, en *Weltgschichte*, I, pp. 302 *ss*. Estos autores admitirían la llegada del hombre a América en 40.000 a. C. en la primera fase del glacial Würm-Wisconsin, mientras que una segunda corriente en la segunda fase de Wisconsin (25,000 al 14.000) y una tercera en el fin de dicha glaciacion (14,000 al 9000 a. C.) «Nach der Zeit um 5000 v. Chr. Haben Weitere Wanderungen und Kulturelle Einflüsse Amérika von Asien her erreich» (p. 304), en especial con industrias mesolíticas. Debe tenerse en cuenta que es en la región mexicana donde se han encontrado las primeras plantaciones o cultivos humanos (en el VIII milenio A. C.), pero la cerámica aparece en América sólo en el III milenio —mientras que en Asia Menor había aparecido en el VI milenio.

tercera corriente de población. Los *Pampas* (a los cuales pertenecen en verdad los onas) constituidos principalmente por los tehuelches, puelches, chechehet, a los que podría agregarse los Huarpes y Querandies. El período Paleo-indiano, sin cerámica, con una hacha de mano de tipo Achaulense, se halla bien representado, y el neo-indiano hace igualmente su aparición con los utensilios líticos pulidos. Son los Patagónidos, de la primera corriente de población, y los Huárpidos.

Más al norte encontramos el grupo del *Gran Chaco* entre los Andes hasta el Paraguay, comprendiendo las cuencas de los ríos Salado, Bermejo y Pilcomayo. Zona de encuentro de los grupos más primitivos del sur, y los más desarrollados del nordeste. Para Schmidt el círculo de culturas primarias matrilineal libre, que son, principalmente los chanas, charruas, guaikuru —estas últimas ocupando antiguamente el mayor territorio— los lules, matako, con algunas familias lingüísticas de tupi y arawak, muy importante igualmente los abipones. «Debido a la mezcla de tantos Pueblos heterogéneos en un territorio relativamente reducido, la cultura del Chaco ofrece un cuadro muy abigarrado, semejante a la cultura de las praderas norteamericanas».[1]

Las zonas pantanosas y las inundaciones nunca fueron dominadas y la agricultura no prosperó debidamente. En el occidente, los chiriguanos forman parte igualmente de esta familia de pueblos. Parte de los indios del Chaco son patagónidos, otros huárpidos, y aún brasilidos, todos de la primera corriente. El grupo de indios del *Brasil Oriental*, desde el Río Grande do Sul, hasta los tupinambas inclusive (donde se encuentra la raza de Lagoa Santa), son tan arcaicos como los nombrados anteriormente. Son los caiganes, parte de los guaraníes, botocudos y los tupinambas, con gran cantidad de diferencias lingüísticas y sociológicas. Serían los láguidos de Canals Frau.[2]

---

1. Krickeberg, *op.cit.*, p. 165.

2. *Prehistoria*, p. 297*ss.* y además los brasílidos orientales (de la primera corriente dolicoide, y de la tercera mongoloide, pp. 452*ss.*).

Pasemos ahora a los recolectores, cazadores y pescadores del Hemisferio Norte, comenzando por los más recientemente llegados y avanzando hacia el Sur %es decir, hacia los que penetraron primeramente.

Los *esquimales* —o esquímidos de Canals Frau, de la segunda corriente de población—, que se extienden desde los 79° en la Groenlandia hasta los 50° grados en el Pacífico. Originarios de Siberia, sobre cuyas costas viven todavía en el presente. Ellos colonizaron toda la bahía de Hudson, el Norte de Terranova y la Groenlandia, pero igualmente Alaska y las regiones del Pacífico. Influenciados por los asiáticos tuvieron un instrumental importante y perfeccionado para la caza y la navegación. Se ha descubierto la cultura Thule, en Alaska, lo que permite apreciar una cierta civilización abortiva —como dirá Toynbee. El sistema del hábitat es sumamente ingenioso y subterráneo en algunos casos. El «Padre de los Cielos» es el dios uránico que domina todo el panteón esquimal. Al Sur de estos pueblos se encuentran otros que podríamos reunir bajo la denominación de *tribus subárticas*. Del Río Yukón hasta Terranova existe un inmenso cinturón de selvas, y desde sus bordes meridionales vemos un conjunto de pueblos algonquinos, iroqueses —de la raza sílvidos, de la primera corriente de población—, que ocupan las fuentes del Mississippi, los Grandes Lagos y la Cuenca de San Lorenzo. Y además los atapascas y Salish de la segunda corriente de inmigración.

Hacia el Oeste se encuentran los *californianos*, que comprende parte de los pueblos shosni, —sonóridos y los californidos de Canals Frau, de la primera y segunda corriente inmigratoria—. Sobre las bases de estos grupos de cazadores se organizará la cultura californiana propiamente dicha, que será sedentaria en parte. «Entre todos los indios primitivos del continente (lo cual no es exacto) ellos son los únicos que poseen un gran mito cosmogónico en cuyo principio el ser supremo hace nacer el cielo y la tierra de la nada. Entre los californianos del sur, la idea de un creador pierde su posición central, porque para ellos la humanidad y todo lo terrestre ha nacido del matrimonio del

padre celeste con la madre terrestre, y el gran Dios es más bien el primer ser creado».[1]

Las tribus de la *costa Nordoeste*, Elingit, Wakasch y Chimecua %los pacífidos de la segunda corriente de inmigración%, poseen abundancia de pesca, llegan a constituir una cultura aldeana con estructura patrilineal pero se encuentran igualmente matrilineales. Los clanes se rigen por principios totémicos.

Con estos hemos concluido una rápida lista de los pueblos más primitivos de América, que como puede observarse se encuentran sobre las costas pacíficas, principalmente y en las grandes llanuras. Sus estructuras intencionales son sumamente complejas, evidenciando encontrarse todas en el período paleo-indiano y aún meso-indiano. Los dioses uránicos tienen predominancia sobre los któnicos, ya que la agricultura no ha aparecido todavía.

[3] En su segundo nivel de civilización, se encuentran un grupo de clanes, tribus y pueblos que han alcanzando ya una cierta explotación del mundo vegetal, y sin ser agricultores en el sentido plenario del término, son auténticos cultivadores.

En primer lugar los *amazónicos* —brasílidos de la tercera corriente de población—, que ocupan toda la cuenca del Amazonas y del Orinoco. La selva no posee muchos animales de caza, no abundan los vegetales comestibles, el cultivo exige grandes trabajos para liberar la tierra y para mantenerla, ya que la selva es exuberante. La cantidad de pueblos, razas y lenguas hace muy difícil su clasificación, y aún dominación. Se pueden, sin embargo, determinar tres niveles distintos: el primero más primitivo y más antiguo, que es semi-nómada por las selvas (mura, shiriana, nambicuara, etc.). El segundo nivel que habitan las vertientes andinas hasta el Chaco septemtrional (otomaco), (piaroa, Jurí, al Norte, hasta los yuracaré y chiquitos al sur). Un tercer nivel, el

1. Krickeberg, *ibid*, p. 73; cfr. Werner Müller, *Die Religionen der Indianervölker Nordamerikas*, en *Die Religionen des alten Amerika*, Kohlammer, Stuttgart, t. VII, 1961, pp. 171*ss*. (bibliogr. en pp. 264-267).

más desarrollado y reciente, que lo constituyen tres pueblos procedentes del Norte (de la altiplanicie de las Guayanas), los tupí —cuya lengua será la general de todo el amazonas—, los arawak, que juntamente con los anteriores ocupan regularmente toda la cuenca del gran río, y los caribes que invadieron las regiones originarias de los anteriormente nombrados.

Otro grupo de cultivadores son *los de la cordillera andina* —parte de los Andidos, de la cuarta corriente de población—, los araucanos de Chile, capayanes, diaguitas, atacamas, omaguaca y Yuncá. Todos estos reciben ya un influjo directo de las altas culturas andinas, aimaras y quichuas.

Los diaguitas llegaron a fundir el bronce, pero todos estos pueblos se encuentran en un neo-indiano y no propiamente en una edad de los metales, por ello la industria de la piedra se conserva intacta.

El carácter de estas regiones, exigieron la creación de un sistema de cultivo intensivo sumamente ingenioso. En las laderas de los montes se construyeron, como entre los Incas, contenciones o andenes —de gran semejanza, por otra parte, con lo de las Islas Polinesias—, para facilitar la irrigación y evitar la erosión. Cultivaban el maíz, calabazas y papas. Imantados por la cultura de Bolivia y Perú, los diaguitas y omaguacas poseían ya una cosmovisión sintética, que mezclaba elementos uránicos (como el culto al sol) y Któnicos. No llegaron a constituir ni pequeños clanes, sólo las familias o grupos de ellas vivían más o menos apartadamente. Los araucanos, en cambio, se organizaron en tribus, la demonología era la estructura principal de sus creencias.

El grupo de Las *Antillas*, procedente de Norte América, fue constituido primitivamente por los guanahatabey, anteriores a los tainos —del grupo arawak—. Los calina o caribes (que por confusión frecuente de consonantes se les decía «caníbales»), conquistaron por su parte Las Antillas Menores. Con la llegada de los españoles esta floreciente cultura desapareció rápidamente en algunos años. Cultivaban la mandioca, y sabían navegar desde Cuba hasta Florida y Yucatán. Los tainos creían en un «ser supremo con

sede en el Cielo» (Yocahu), pero junto a ello en gran cantidad de otros dioses, demonios e ídolos zoo o antropomorfos.

En Norteamérica debemos todavía considerar los cultivadores del *suroeste* que se caracterizan por ocupar altiplanicies secas, frecuentemente desérticas y con escasa vegetación. Son las cuencas de los ríos Colorado y Grande o Bravo. Su antigüedad supera los dos mil años. Una época de la cestería es reemplazada después por la de la cerámica y el cultivo. Son los Pima-Nahuas de la primera corriente de inmigración de Canals Frau, que se llama igualmente la «Cultura Pueblos», que floreció entre el 900 al 1300 d. C., en una civilización aldeano-campesina. El Pueblo Bonito tenía más de 500 aposentos y 25 kivas, fuertemente defendidos para rechazar los ataques inesperados, en especial de los shoshones, que en el 1200 d. C. los expulsaron. Los pueblos debieron inmigrar hacia el río Grande y la región de la Meseta de Pajarito (Nuevo México), donde fueron ya muy influenciados por los mexicanos. Los Zuñi vivían en la época de la conquista en las llamadas «Siete ciudades de Cíbola»; el de Acoma subsiste en el presente. Su organización social se funda en la organización de clanes matrilineales, con principios totémicos.

Los grupos del *sureste* —sudéstidos de la tercera corriente de población—, principalmente los caddos, muscogi, parte de los siux, son de una gran variedad y dominan la cuenca inferior del Mississippi y la Florida. En su mayoría viven bajo un sistema de clases matrilineales y totémicas, teniendo muchas semejanzas con la cultura de «Los Pueblos», existiendo aún una cierta organización de castas.

Los indios *de las praderas*, fueron en su origen cultivadores y de vida aldeana, pero sólo después, bajo la influencia del blanco se transformaron en cazadores de búfalo, nómadas que se convirtieron en el prototipo del indio norteamericano. Los bisontes eran cazados por los apaches, pero muy marginalmente —son una parte de los pacíficos de la segunda corriente de población—, igualmente formaban parte de ese grupo, parte de los caddos, siux, llegando hasta Kansas y Nebraska.

Con esto hemos terminado una rápida descripción de los diversos grupos de pueblos que no alcanzaron en América una cultura superior, Pueblos que no llegaron a realizar la revolución agraria propiamente dicha y que por ello no pudieron igualmente efectuar la revolución urbana fundamento de las Altas Civilizaciones. Todos estos pueblos primitivos, su misma distribución geográfica, nos permitirán efectuar algunas reflexiones generales de utilidad para la comprensión del choque que se producirá durante toda la conquista padecida por estos indios —entre los siglos XVI al XIX, y en algunos casos, dicha conquista se extenderá todavía en los próximos decenios.

[4] Por la mera observación en un mapa de su situación, podemos deducir que los pueblos de las costas Atlánticas son las de bajas culturas, mientras que el Pacífico baña a las de las altas culturas. Fue el inmenso océano Pacífico —es decir, el Asia oriental y las islas malayas y polinesias— el responsable y el centro de la prehistoria americana. Además y contra lo que podría suponerse, no fueron las regiones más beneficiadas por el clima y la naturaleza las que sirvieron a la aparición de las altas culturas —como las cuencas del Mississippi, del Amazonas, Orinoco y el Plata, tal como había ocurrido en el continente euroasiático—, sino las regiones donde el pasaje de las corrientes de la inmigración de los primitivos pueblos se hizo difícil. Viniendo principalmente del Norte, las corrientes de población tuvieron que pasar el Istmo de Panamá, allí debió producirse una *concentración demográfica*. Debemos recordar que la revolución agrícola es sólo fruto de una necesidad imperiosa: la falta de lugar, el estrechamiento del *hábitat*, la gran densidad demográfica que imposibilita la vida nómada —ya que la caza, la pesca o la recolección necesita mucho espacio. Nuestro continente, de reciente ocupación humana, poseía en las regiones privilegiadas muy poca densidad demográfica. Las inmensas praderas, deltas de los grandes ríos, hubieran necesitado millones de habitantes para que se produjera la revolución agrícola urbana. Mientras que, como decíamos, se produjo en el estrechamiento de América Central, y, después en el pasaje necesa-

rio que eran las cordilleras, los valles y costas pacíficas de Colombia y Perú. Todas las invasiones debían seguir ese camino, la «vía real»— ya que los habitantes amazónicos vendrán a veces de las Islas Caribes o serán sólo el fruto de los que se aventuren desde las tierras altas a internarse en «los llanos» o las selvas —mucho más inhóspitos que los pequeños valles de las montañas—.[1]

Habiendo entrado el hombre (quizá Wiscosin medio o la fase Cary)[2] se dividió rápidamente en dos grandes tradiciones dentro del continente Americano: la de las altas cordilleras occidentales, y el de los cazadores de las regiones orientales. Al final del período Paleo-indiano (5000 a. C.) el primer grupo debió ya dar origen a los grupos culturales de la costa californiana y de la costa noroeste, influenciando igualmente (quizá desde el 8000 a. C.) a los grupos del sudoeste y de la región desértica de Nevada y Utah. Por su parte la tradición de los cazadores influenció igualmente los dos grupos nombrados, pero constituyó los grupos culturales de las praderas y a todos los pueblos del sureste.

El retraso de la Paleontología y Arqueología Centroamericana nos impide continuar el trazado que hemos bosquejado para Norteamérica. De todos modos podemos confirmar el esquema dado más arriba. Desde el Istmo los pueblos venidos de Norteamérica debieron bajar por las cordilleras hasta influenciar las regiones que después serán las de los fueguinos, y desde las cordilleras pacíficas se fueron conquistando las pampas, las cuencas de los Ríos Orinoco, Amazonas y el Plata.

La estructura mítico-ontológica de todos estos pueblos queda manifestada en sus ritos, mitos y religiones —ya que no poseían

---

1. Véanse al final los mapas correspondientes.

2. Véase el esquema Nº 2, que da Alimen-Steve, *Vorgeschichte*, p. 305. Los autores analizan cronológicamente todos los grupos norteamericanos, de manera clara y resumida —según la cronología del paleo-, meso- y neo-indiano—, que no hemos expuesto en las páginas anteriores para no hacer la exposición demasiado detallada y compleja, lo que impediría dar una visión de síntesis, y con ello nos saldríamos de lo que nos queremos situar en esta «hipótesis» de estudio. La ventaja del estudio de los autores nombrados, es que nos dan cifras absolutas gracias al carbono$_{14}$

otro modo de expresión.[1] En su gran mayoría aceptan la existencia de un gran Dios del Cielo, a veces organizador del cosmos, otras veces doblado por otro dios gemelo o una pareja primordial. Se les llama a veces «Creadores», pero no son en verdad creadores sino originantes o «cosmizantes», del Universo. Las teogonías muestran bien que aunque es un dios uránico no es todavía, de ningún modo un monoteísmo trascendente y personal. Junto a él o bajo dicho Gran Dios uránico, se encuentra toda una multitud de otros dioses, ídolos, demonios que constituyen los más variados panteones. El ciclo litúrgico anual reproduce muchas de las fiestas tradicionales en todos los pueblos prehistóricos: la gran liturgia del año nuevo en la primavera, que conmemora la resurrección de la vida, el respeto de la gran Mater (La Luna), el comienzo de los períodos de caza, etc. Junto a esto, en un mayor o menor grado, un totemismo de los clanes, familias o tribus que son a veces zoológicos y otras veces vegetales, junto a la veneración y temor de los ancestros, de las «ánimas». Son religiones que en general están bajo la conducción de shamanes que son los «medios» entre los dioses, las almas de los muertos, los demonios, los tótems y el pueblo.

La conciencia primitiva de estos pueblos, como lo hemos dicho ya repetidamente, aunque profundamente mítica, no es menos lógica. Su mundo cotidiano está íntegramente explicado por los arquetipos primordiales que fundan los grandes momentos de la vida (nacimiento, iniciación, matrimonio, muerte) y la pacifican.

§ 19. El Área Maya-Azteca

Debemos ahora estudiar las regiones americanas que llegaron a realizar no sólo la revolución agrícola sino igualmente la urbana, y constituían culturas de alto nivel, como las del continente

---

1. Cfr. Werner Müller, *Die Religiónen der Indianervölker Nordamerikas*, pp. 171-267, y Otto Zerries, *Die Religionen der Naturvölker Südamerikas, und Westindiens*, cit. *supra*, en *Die Religionen des alten Amerika*, cit. *supra*. Véase una corta pero suficiente bibliografía en esta obra.

Eurasiático. Estas culturas, que miran hacia el Pacífico y se produjeron en las zonas de alta concentración humana, debido a su situación con respecto al camino que necesariamente siguieron las invasiones sucesivas del hombre en América, no recibieron estas civilizaciones «ya hechas», sino que debieron inventarlas progresivamente, admitiéndose igualmente algunas influencias directas de las culturas polinesias —y, por ella, elementos de las altas culturas del Indo, Asia, Sudeste y China. Estas influencias de las civilizaciones constituidas no llegaron ya por el estrecho de Bering sino por el Océano Pacífico.

[1] Es bien sabido que en México se ha encontrado uno de los primeros vestigios de cultivos en el mundo —en el VIII milenio a. C.—, que debió ya alcanzar una gran perfección en el V milenio, gracias a una explotación agrícola del maíz.[1] Debe tenerse en cuenta que el maíz y la domesticación de la llama se producirán en América del Sur sólo en el II milenio a. C. —en esto Mesoamérica tiene un enorme adelanto sobre la zona Inca—, mientras que en ambas regiones aparecerá la cerámica en el segundo milenio a. C. —algo antes en la zona Chibcha o Panameña.[2]

Contra lo que se pensaba hace algunos decenios, no fue en la zona maya donde surgió primeramente la alta cultura, sino en la *Meseta central mexicana*, ya que en el paleo-indiano encontramos restos de las culturas de Iztan y Ajureado. En el Meso- indiano encontramos igualmente algunos elementos de El Riego y Coacatlán —en la zona de Oaxaca en Yanhuitlán. Pero es sólo en el neo-indiano cuando surgen las primeras culturas importantes y que deben tenerse en cuenta. En primer lugar, el arcaico Zacatenco-Copilco (en los suburbios de la ciudad de México), cuyo yaci-

1. Véase Alimen-Steve, *Vorgeschichte*, pp. 308-345; Hermann Trimborn, *Die Hochkulturen den alten Amérika*, en *Saeculum Weltgeschichte*, I, 1965, pp. 379-448; Salvador Canals Frau, *Las civilizaciones prehispánicas de América*, Sudamericana, Buenos Aires, 1959, 648 p.; etc. (para una bibliografía mínima, véase en el último autor nombrado pp. 605-629; Trimborn, pp. 652-656).

2. Cfr. *Saeculmm Weltgeschichte*, I, pp. 672, «Töpferei» en la «*Zwischenzone*».

miento de cultura semejante a la de Azcapotzalco estaba sepultada bajo ocho metros de lava del volcán Xitle, en fecha anterior a los 2000 a. C. Esta fecha de Canals Frau es modificada por el carbono14 que indica sólo 1456 años a. C. Esta cultura primitiva vivió junto al lago Texcoco. Esta cultura debió tener larga duración (porque los desperdicios de las ciudades llegan en el Arbolillo a tener 8 mts. de altura). Época pacífica de tejedores de algodón, que cultivaban el maíz, frijoles, calabazas y ají. La cerámica era de uso familiar y bien pintada. Las figurillas de barro, por lo general femeninas, son abundantes, representando muchas veces a la Diosa Madre (cultura agrícola). Sobre esta misma cultura floreció un segundo nivel de civilización, la Ticomán-Cuicuilco (entre los 472-250 a. C.) que muestra un grado de desarrollo muy superior.

Mientras tanto, en la región de *Oaxaca* se producían las culturas preclásicas de los Mixtecos y Zapotecos de Monte Albán (al nivel I, ya que el nivel III es post-clásico), y del Monte Negro. De igual modo, en el mundo *Olmeca* aparece la cultura de La Venta (que floreció entre el 1154 y el 300 a. C., y que culminará en el pre-clásico de los Tres Zapotes (hasta el nivel I, en el 31 d. C. que manifiesta ya grandes similitudes con el área mayoide). En esta última zona, más reciente, en los Altos de Guatemala, floreció el *Kiminaljuyú* —la «colina de la muerte»—, cuyos dos primeros niveles son los Charcas y Miraflores (en el pre-clásico alrededor del 700 a. C. respectivamente). Cultivaban maíz, poseen una cerámica excelente, llamada de Sulután, tan característica de Mesoamérica.

Ya en los bajos de Yucatán, hacia la gran Península, se encuentran Uaxactún —con Mamón y Chicanel— en el Neo-indiano preclásico (entre el 700 al 200 a. C.), donde la cerámica muestra nuevos progresos. Aún más hacia al Norte, hecho desconocido hasta hace poco, lo que será la región del Nuevo Imperio Maya, fue ya en aquellas épocas sede de culturas propias, tales como las de Yaxuna y Santa Rosa Xtampac. El Nuevo Imperio floreció sobre un neo-indiano descubierto, y quizá sobre un paleo-indiano a descubrirse. Los tres zapotes significó una irradiación del área

mayoide hacia el nordoeste, e igualmente el tampico-Pánuco sobre toda la costa mexicana del golfo, habitadas por los Huaxtecas y Totonacas (el Tajín se extiende del 100 al 1100 d. C.).

La época clásica (aproximadamente del 200 al 900 d. C.) fue el fruto de una evolución milenaria de toda la región Yucatano-azteca, y que se verá representada en diversas culturas que ocupan prácticamente todo el territorio. Ahora nos es permitido ya proponer una hipótesis que parece ser la más fundada. Fue en la zona de la meseta y junto al lago Texcoco, donde surgieron las primeras grandes ciudades, la revolución urbana estaba apoyada sobre una agricultura bien implantada y sobre un inmejorable marco de relaciones económicas: en primer lugar, el mismo Lago, pero después el hecho de que todos los caminos hacia la costa y los países del Norte debían pasar necesariamente por la zona teotihuacana-mexicana. Por otra parte, como en América del Sur, las altas culturas se gestaron en las Mesetas y las montañas, y descendieron a las llanuras —este será el camino de la civilización Maya. No fue aquí como en Egipto, Mesopotamia, en Indo o la China, junto a un río donde nacieron las revoluciones urbanas, sino en las zonas altas de concentración demográfica. Los llanos, las pampas, las selvas, eran demasiado extensos e inhóspitos, demasiado exuberantes en su vegetación, faltos de posibilidad en donde el hombre pudiera construir un «mundo humano». De todos modos, no se trata de un reducido espacio el que produjo la revolución urbana, sino de toda un área «cuyo límite Norte eran los Tarascos y el Sur la ciudad Copán de los Mayas».

[2] En la región Olmeca —sobre la Venta, centro ceremonial del neo-indiano preclásico—, el período clásico se vio representado por toda una cultura que evolucionó en los Tres Zapotes II (del 400 al 900 d. C., según Stirling), cuya última época manifiesta una expresa influencia de lo nahuas, pero degenerando el estilo. En Tuxtla y el Cerro de Las Mesas (468-593 d. C.) se observan elementos de la misma cultura Olmeca. Usaron el jade —piedra durísima—, y todos sus rasgos evidencian la estructura racial mongoloide.

Sus auténticos gestores debieron ser los *Mayas*, del Viejo Imperio —este término tiene un sentido muy ambiguo, ya que en verdad nunca fueron un Estado «imperial»—, que culminó entre el 300 al 900 d. C. Originario del Peten, donde se encuentran los más antiguos monumentos fechados (desde el 320 d. C.) —aunque hay algunos probablemente más antiguos entre los Olmecas—, esta cultura se difundió indirectamente hasta la región Huaxteca al extremo Norte, incluyendo los Totonacos. En los Altos de Guatemala hay monumentos fechados hasta el 29 d. C. Hoy conocemos más de 60 ciudades del Viejo Imperio. Eran hombres bajos (máximo 1,67 m. en los hombres), de tipo braquioides. La lengua debió ser Huaxteca, quiché y maya propiamente dicha —la segunda de ellas es la del viejo imperio.

Es muy importante para la comprensión de la conciencia maya, el hecho cronológico (que no es conciencia histórica propiamente dicha). Los grandes períodos tienen 144.000 días (bactunes), unidades menores de 7200 (Katunes), de 360 años, 20 meses y de 5 semanas que regulan la vida profana y sacral del hombre maya. Corregían el año ya que sabían que poseía 365, 24 días —las fiestas del año nuevo se empleaban en ocupar esos 5 o 6 días que no entraban en la cuenta, por ello eran sagrados: «normalización de lo irregular». «Los grandes períodos» tienden a la metafísica del Eterno retorno, a la creencia de una Eternidad siempre repetida.

La vida maya era esencialmente urbana, junto a los templos, palacios, plataformas, canchas para el sagrado juego de la pelota, patios. Parece que Uaxctun fue la más antigua ciudad del Viejo Imperio (poseyendo una estela fechada en el 328 d. C.). Tikal debió ser contemporánea (con una estela del 300 d. C.). Por su parte Copán fue llamada la «Alejandría del Nuevo Mundo», ya que debió ser un centro principal de peregrinación religiosa, y por ello de astrología (su antigüedad está asegurada desde el 465 d. C.). No deben olvidarse Oxkintok, Tulúm, Cobá, Palenque, Calakmul.

El *Nuevo Imperio*, cuyos fundamentos urbanos deben remontarse hasta el siglo V d. C., contó con la inmigración numerosa procedente de los Altos de Guatemala.

En el Nuevo Imperio, el más antiguo monumento fechado es el de Oxkintok del 475 d. C. Se encuentran las ciudades de Itzamnal, Chichén-Itzá, Mani, Mayapán, Uxmal al norte de la Península, constituyendo un área urbana —agrícola que, siendo maya, manifiesta una gran influencia mexicana y aspectos propiamente autóctonos. En la época post-clásica aparecen las fortificaciones y la clase rectora, una aristocracia guerrera de origen extranjero, haciéndose presente el sacrificio humano. Este Imperio se diferencia, entonces, netamente del Antiguo Imperio. En el 987 —aproximadamente— debieron estas gentes extrañas del Oeste invadir al Yucatán por el Champotón, quizá de procedencia Nahuas, y de los Toltecas de Tula. Parece que en un primer momento gobernó Chichén-Itza bajo la autoridad de Kukulkán (o Quetzalcoatl), después lo hizo Mayapán, con su familia Cocom, y en tercer lugar Uxmal; estos fueron los tres grandes Estados-ciudad de la época. La decadencia no se hizo esperar y las guerras fraticidas arruinaron el país. En el 1441, destruida la aristocracia de Mayapán, toda la región quedó sumida en la anarquía. Las pestes y el clima destruyeron lo que quedaba en pie. En 1540 los españoles conquistaban el Yucatán y sólo en 1697 el Peten. Los Altos de Guatemala será la sede de la nueva cultura hispano-india, teniendo a la ciudad de Guatemala por capital, Audiencia y obispado.

Un ejemplo dramático y típico de la in-consciencia histórica significa, por otra parte, que la «succión» que lo intemporal presente ejerce sobre el pasado histórico, es la muerte y olvido de la cultura clásica Maya. Cuando el oidor de la Real Audiencia de Guatemala, Don Diego García de Palacio, escribe a Felipe II en 1576, acerca del descubrimiento de la ciudad Maya llamada *Copán*, no sólo ignoran sus constructores sino que los mismas mayas —indios descendientes de esa esplendorosa cultura— declaran no haberlas construido ni ellos ni «sus mayores».[1]

---

1. *Relación hecha por el Licenciado...*, en *CODOIN-Am*, t. VI (1866), pp. 5-40. El mismo Cortés visitó Tayasal junto al Lago Peten, y tuvo que pasar cerca de las antiguas ruinas. Sin embargo, nadie le hizo tomar «conciencia» de la *Historia* que sobre aquellas tierras se había desarrollado.

[3] Además de la Olmeca y Maya, la época clásica conoció el florecimiento de las culturas *Zapotecas, Mixtecas, Totonacas y Tarascas*. Pero nos detendremos sólo en la principal de ellas, la de *Teotihuacán* (niveles I y II) a unos 50 Km. al Norte de México y no lejos del Lago Texcoco.

Las imponentes ruinas nos hablan de la Gran Capital que ocupaba hasta 200 hectáreas en su fase II, en la época clásica. Tenía la ciudad una amplia avenida central —la «Calzada de los Muertos» (Miccaotli) de 4 Km. de largo en cuyo centro se elevan las dos pirámides del Sol y la Luna. El Teotihuacán III debió ocupar hasta 750 hectáreas, y su influencia se extendieron a Calpulalpan (Tlaxcala), Cholula, El Tajín (Veracruz) Oaxaca, Chiapas en tierras mayas. Sus comerciantes sobrepasaban estas fronteras. Este reino o Imperio antecedió al Azteca y constituyó su fundamento. Su esplendor fue apagado por invasiones de bárbaros que procedentes del Norte —los Nahuas— la incendiaron. El Teotihuacán IV renace en la ciudad de Azcapotzalco, junto al Texcoco en su orilla suroeste. Su época clásica debe situarse entre el 300 al 900 d. C. Sus portadores debieron ser Totonacas y Popolocas.

La Pirámide del Sol tiene 225 mts. de lado y llega hasta 60 mts. de altura con cuatro cuerpos truncados, y en su cima un templete dedicado al Dios Uránico. La de la Luna, en cambio, tiene sólo 42 mts. de altura. El Cuadrángulo de Quetzalcoatl tiene por su parte 400 mts. de lado; sobre la explanada se edificó el templo al Dios. En este templo hay un edículo con cuatro escaleras de 13 peldaños cada una, lo que nos indica el número astrológico sagrado de 52 años solares que constituye el gran año. La cerámica, la pintura y la escultura alcanzan una perfección difícilmente igualable, y al menos manifiesta ser la época clásica de la meseta mexicana.

Será sobre esta base cultural que podrá organizarse el *Imperio Azteca*. Las fronteras de la «civilización» con la barbarie pasaba entre los pueblos clásicos de lenguas macro-Otomangue, de tipo racial centralido, y los pueblos Yuto-Azteca, tipo racial Sonóride (aproximadamente en los actuales Estados de Guanajuato,

Querétaro e Hidalgo). Del grupo Pima-Nahuas los *Toltecas*, tal nuevos bárbaros cruzando el Rin, invadieron las zonas de alta cultura mexicana en los siglo IV y X d. C. Bajo el caudillaje de Mixcoatl organizan un auténtico Imperio con capital en Colhucán en el año 908 d. C. El sucesor en el trono fue Quetzalcoatl Topiltzin, quien derrotado fue obligado a dejar Tula y huir hacia el Yucatán —quizá bajo el nombre de Kukulkán.

Otro de los pueblos bárbaros fue el *Chichimeca*, que destruyó Tula en 1172, produciendo una edad obscura de unos 250 años. Azcapotzalco obtuvo la supremacía por el triunfo sobre Colhuacán en el 1348, por su parte cayó vencido en el 1427 por la «Triple Alianza». En el año 1168 se hicieron presentes en la meseta, un tercer grupo de bárbaros Nahuas, llamados los Mexicas o *Aztecas*, originarios de la mítica Chicomoztoc («siete cuevas»), se instalaron en Chapultepec (junto al lago Texcoco en su orilla occidental). En el 1298 fueron vencidos por sus vecinos y los sobrevivientes se refugiaron en un islote de la laguna, fundando una ciudad que se llamó México-Tenochtitlán. En el 1325 veinte jefes mexicas organizan los barrios de la ciudad («Ciudad de los Mexicas de Tenoch»). En el 1426 subió al trono Itzcoatl, quien realizó la «Triple Alianza» con Texcoco y Tlacopán. Un año después, vencían a Azcopotzalco, urbanizaban la ciudad, monopolizaban el comercio en el lago. El nuevo Rey organizó el gobierno, estableció la clase sacerdotal. Moría Itzcoalt en 1440, siendo sucedido por Moctezuma Ilhuicamina, quien comenzó las grandes conquistas en el valle de México. En 1469 le sucedió Axayacatl, quien ocupó Oaxaca y Tehuantepec, y al Noroeste, Michoacán. En 1479 reinó Tizoc; en 1486 Ahuitzol, que llegó hasta Guatemala. En 1503 le sucedió Moctezuma II, que no pudo conquistar Tlaxcala ni Tlaltelolco. En 1519 contempló la llegada de Hernán Cortes muriendo ese mismo año.

[4] La guerra era un elemento esencial dentro del *ethos*, de la *Weltanschauung* azteca. Pueblo guerrero por naturaleza, tenía en el culto al sol su expresión propia, aunque mezclado con los elementos aportados por los pueblos agricultores del Valle, y de los

primitivos cazadores del Norte, de donde proceden los *Nahuas*.[1] El elemento uránico ha sido no sólo unificado con el sol sino mezclado con algunos animales. Es el caso propio de los dioses adorados en el *Gran Teocalli* —templo mayor de Tenochtitlán. Dedicado este templo principalmente a *Huitzilopochtli*, que originariamente había sido el dios tribal Azteca, dios del «Cielo diurno» (Gran Dios uránico), para transformarse después en «Dios de la guerra» que se aparecía para aconsejar a su pueblo en forma de colibrí (Epifanía zoológica), pero armado de escudo, dardos y propulsor.

Al mismo tiempo, *Tonatihuh* —el sol— «era el principal Dios del firmamento» y del cual *Huitzilopochtli* y *Tezcolipoca* —el Dios del «cielo nocturno» era como sus encarnaciones.[2]

Existía, sin embargo, un Dios propiamente uránico, *Tloque Nahuaque*, pero del cual sólo la ciudad de *Texcoco* rendía un culto consciente. Dios creador y origen de cuanto existe, aún antes del dual *Tonacatecuhtli y Tonacacihualt.* Mientras que *Quetzalcoatl* (*Serpiente emplumada*) ocupaba una posición más humilde, siendo el Dios de la sabiduría, el sacerdocio, del viento y el planeta Venus, y también el «sol del ocaso».

Los elementos Któnicos habían sido tardíamente asimilados y guardan un aspecto un tanto negativo: *Tlaltecuhtli* («Señor de la Tierra») y *Coatlicué* («Terra Mater») son representados como un monstruoso y horrible animal anfibio.[3]

---

1. «Que la religion solaire soit associée à la zoolatrie est un problème pour l'historien, cela n'étone pas l'ethologue: c'est une religion de chasseurs-guerriers. La divinisation du soleil est l'aboutissement de l'evolution de la religion des chasseurs dans des cultues mixtes oú d'autres courants agissent sur les representations religieuses des chasseurs primitifs...» (Goetz, art. cit., p. 355).

2. Cfr. Canals Frau, *Las civilizaciones prehispánicas*., pp. 427 *ss*. Nos dice Goetz: «Mais à coté du Maitre des animaux, qui chez les chasseurs artificiellement et completement specialises n'a plus de rapport avec un dieu du ciel inexistant, la mythologie sinon le culte est centrée sur soleil et le héros solaire souvent zoomorphe» (art. cit. *supra*, p. 356). Es el caso típico de los aztecas.

3. Ese dualismo se presenta más claramente en la religión Maya, aunque ellos adoraban también un «Dios único» (*Huanb Ku*), que no es difícil que se haya transformado en

Todo esto nos muestra la primacía de los cazadores —guerreros, con un cierto sentido del «condotierismo», que dominaron a los sedentarios y produjeron una cierta simbiosis— sin alcanzar, sin embargo, el grado de unidad que nos muestran las culturas de Eurasia o África, en cuanto al sincretismo de los elementos uránicos y Któnicos de los pueblos cazadores que se transformaron en pastores, y estos en cultivadores o nómadas, para constituir el tipo de agricultores sedentarios—. La corta duración del Imperio Azteca nos deja ver que era un movimiento cultural en plena evolución y en estado embrionario, pero sin haber alcanzado todavía su plena madurez.

Propiedad de toda conciencia primitiva, especialmente de la azteca, es la «a- historicidad» de la existencia humana que queda enmarcada no sólo por el «Gran Año», sino igualmente por la repetición de la creación, que es, al fin, la trama profunda de la naciente teología que proponía el sacerdocio del Imperio. Por otra parte, la predestinación de cada existencia y los diversos ritos que la acompañan, producirán efectos bien conocidos: la existencia concreta era elevada a la sacralidad, en donde cada acto era vivido en el «tiempo místico», como repetición del acto sagrado arquetípico cumplido por los dioses.[1]

Tres tipos de personas poseían la vida en «el más allá», el guerrero muerto en la batalla, la víctima sacrificada y la mujer que muere al dar a luz un hijo. Todos ellos eran igualados a los Dioses, o al menos inmortalizados, como «¡compañeros y compañeras! del sol, ya que este era el primer paraíso.

Los conquistadores se horrorizaron de los sacrificios como una falta contra la dignidad humana. En verdad, muy al contrario, es

el benévolo señor del cielo (*Itzamad*). Para las religiones americanas tener en cuenta Walter Krickeberg. *Die Religionen der Kulturvolker Mesoamerikas*, en *Die Religionen des alten Amerika*, pp. 1-89.

1. Puede verse este problema en Soustelle-aigrain, *Les religions du Méxique*: en el origen de los dioses, el Sol actual es el quinto sol existente y encarnación del pequeño Dios leproso que tuvo el coraje de arrojarse en el brasero y transformarse así en Sol (pp. 12 *ss*), los destinos (pp.23 *ss*), etc.

una exaltación falsa de la persona humana por una falta de conciencia de la dignidad divina. Nos dice E. Elaide:

> «Debemos enfrentarnos a un mito extremadamente difundido, que se manifiesta bajo innumerables formas y variantes. He aquí lo esencial: La creación no puede efectuarse más que a partir de *un ser viviente que se inmola*, un gigante primordial...[1] Debemos precisar que esta «Creación» se aplica a todos los niveles de la existencia: puede ser la creación del cosmos, o de la humanidad, o solamente de una cierta raza humana, de ciertas especies vegetales o animales. El esquema mítico es idéntico, todo se crea por inmolación, por sacrificio... En fin, como hemos visto, las plantas alimenticias tienen un origen similar: crecen del cuerpo de un ser divino inmolado. Este mito de la creación por muerte violenta deriva como consecuencia de la mitología de la Tierra Madre... El sacrificio opera una gigantesca transferencia: la vida concentrada en una persona se derrama y se manifiesta en la escala cósmica o colectiva».[2]

Aún en el caso que la carne misma del voluntario inmolado fuera comida en el sacro banquete «...era la carne de un Dios lo que los participantes consumían después de la apoteosis de la víctima».[3] El pueblo no creía ganarse solamente la voluntad de los dioses, sino que pensaba hacer existir o permanecer en la existencia a los dioses, al mundo, a la raza humana. No era para ellos un simple problema de poderío militar, sino de existencia o aniquilación cósmica-biológica. El caso típico era la fiesta anual al Dios *Tezcalipoca*. Igualmente, al final de cada «Gran Año» —52 años solares—, el pueblo peregrinaba hasta el «Cerro de la Estrella» —junto a *Colhuacán*—, y en la noche, después de haber apagado todos los fuegos del país, sobre la sangre de una víctima, se intentaba encender el «Nuevo fuego». Si los sacerdotes lograban ese «Nuevo Fuego» significaba que los dioses permitían la existencia cósmico-biológica durante otro «Gran Año». Con manifestaciones orgíasticas «El Nuevo Fuego» era distribuido en toda la región: fuego divino, fuego de vida y calor.

---

1. En el caso de los aztecas no debemos olvidar el pequeño Dios leproso.
2. *Mythes, rêves et mystères*, pp. 244-245.
3. Soustelle-Aigrain, art. cit., p. 27.

[5] Todos los monumentos y documentos que nos ha legado la civilización azteca «descubierta por los arqueólogos, con sus pirámides, palacios y templos cubiertos de pintura, permite entrever algo de lo que fue el hogar cósmico[1] tan penosamente concebido y construido por el hombre Nahuatl. La clave para acercarse a ese mundo de símbolos está en los antiguos mitos, en las doctrinas religiosas, en el pensamiento de los tlamatinime».[2] ¡Estas palabras de León-Portilla abren un campo insospechado al estudio filosófico e histórico latinoamericanos! Como nos sería imposible aquí extendernos en detalle sobre las doctrinas del mundo azteca, que manifiestan ya un grado inicial de racionalización autoconsciente, tomaremos cuatro ejemplos, cuatro Tlamatinime que manifiestan ciertos elementos esenciales de la «cosmo-visión» tolteca y azteca. Todos ellos son personajes históricos y deberían ser estudiados con el mismo detenimiento e interés que los presocráticos, por ejemplo.

Quetzalcoatl (que vivió en el siglo IX d. C.), joven solitario de la región de Tulancingo, fue buscado por la gente de Tula para que fuera su gobernante, sabio y sacerdote. Fue el primer gran pensador tolteca. Su doctrina era la siguiente: El mundo era una isla inmensa, dividida horizontalmente en cuatro rumbos y teniendo por centro un ombligo. El Oriente es la región de la luz, la fertilidad y la vida, simbolizado con el color blanco; el Poniente es la casa del Sol, el rojo; el Norte el país de los muertos, El negro; el Sur la región de las sementeras, el azul.[3] Sobre la tierra se encuentra el cielo azul formado por todas las aguas, en el cual transitan por caminos el Sol, la Luna y las estrellas; bajo la tierra está el Mictlán o región de los muertos. «Este mundo, lleno de dioses y fuerzas invisibles, habría existido, cual realidad intermi-

1. En nuestra terminología habría que leer «núcleo mítico-ontológico».

2. Miguel León-Portilla, *El pensamiento prehispánico*, Univ. Autónoma, México, 1963, p. 69. Véanse las fuentes en pp.70-72, de las cuales tomaremos todos los textos que colocamos a continuación; *Tlamatineme* significaba en Nahualt «pensador», «sabio», «vidente».

3. Asombrosa analogía con las creencias del Asia sudeste, la Polinesia y la China.

tente, varias veces consecutivas».[1] En luchas cosmogónicas los dioses habían engendrado diversos períodos o Edades del Mundo. Cada edad había concluido con un cataclismo. Nos encontramos en el presente el de la Cuarta Edad, la del «sol en movimiento». El Gran Dios era Ometeotl, dios de la dualidad:

> «Y sabían los toltecas que muchos son los cielos,
> decían que son doce divisiones superpuestas,
> allí está, allí vive el verdadero Dios y su comparte,
> el dios celestial se llama Señor de la Dualidad».[2]

Este gran sabio había estructurado toda la «Sabiduría tolteca» (Toltcayotl) que con el tiempo será idealizada:

> «Los toltecas eran sabios,
> la Toltecáyotl, el conjunto de sus artes,
> la sabiduría, todo procedía de Quetzalcoatl...
> los toltecas eran muy ricos, eran muy felices...».[3]

Por su parte *Nezahualcóyotl,* el más conocido de los tlamatinime nahuas, nació en Texcoco en 1402, príncipe y Rey de esta ciudad, murió en 1472. Se le puede considerar como un auténtico Solón —por su creación legislativa—, pero al mismo tiempo, conocedor de la tradición tolteca, ya que había estudiado en el Calmécac (Centro de Educación de la Nobleza), era un sabio. Se opuso a la «ideología oficialista» de los aztecas, y por ello junto a Huitzilopchtli, hizo edificar el templo de Tloque Nahuaque, dios único que superaba el cambio y la muerte, a quien le llama «el que se está inventando a sí mismo» (Moyocoyatzín). A nuestro tlamatinime le apasionó la tragedia de la contingencia de la existencia humana:

---

1. León-Portilla, *ibid.*, p. 28.

2. *Códice matritense de la Real A. de la Historia*, informe de Sahagún, fol. 176 r. L-Portilla.

3. *Ibid.*, fol.175, r. y v. En el este existía un país de la bienaventuranza (Tlilan-Tlapalan): ¿el Imperio Maya? Sobre las «categorías propias del pensamiento nahuatl», véase la obra cit. pp. 35 *ss*.

«Sólo un instante dura la reunión,
por breve tiempo hay gloria...
tus flores hermosas...
sólo son secas flores.[1]
¿A dónde iremos,
donde la muerte no exista?»[2]

Quizá el que más importancia práctica haya tenido, porque pensó un sistema teórico para la acción, fue *Tlacaélel*, que nació en el 1398 y fue el consejero indiscutido y obedecido del primer Rey azteca Itzcoalt. Nuestro sabio dio al Imperio su cosmovisión mítico-guerrera. Para ello reprensó personalmente todas las teogonías del Valle —quemando todos los códices de los grupos contrarios y especialmente los de la ciudad de Azcapotzalco—. En su organización religiosa, económica, socio-política, educativa y militar era necesaria una extrema unidad. Para ello el olvidado Dios Huitzilopochtli tomaría el primer lugar indiscutido, ya que era el Dios de la guerra; nacido en la Montaña de la Serpiente, hijo de Coatlicué, condujo a los mexicas-aztecas por las llanuras del Norte hasta el lago Texcoco. Huitzilopochtli es el que preside la Edad del Sol en movimiento (¡Tlacaelel tuvo mucho cuidado en continuar la tradición tolteca, pero modificándola según las conveniencias aztecas!). Este Dios guerrero era el Sol mismo, y necesitaba del pueblo azteca para evitar su muerte, que significaría un cataclismo que pondría fin a la Quinta Edad del Mundo. El Dios necesita sangre o «Agua preciosa» (chalchihuatl) para recuperar la energía vital. Los aztecas debían cumplir esa labor sagrada de ofrecerle víctimas, sus guerras eran «guerras santas», sus luchas eran sagradas, Tlacaelel había concebido así una verdadera teología de la conquista militar:

«Este es el oficio de Huitzilopchtli,
nuestro dios,
a esto fue venido para recoger y traer así a su servicio,

1. Manuscrito *Cantares mexicanos*, fol. 17 r. (L. Portilla).
2. *Ibid.*, fol. 70 r.

a todas las naciones
con la fortaleza de su pecho y de su cabeza...».[1]

A *Tecayehuatzin,* príncipe de Huexotzinco hacia 1501, bien podría llamársele el pensador de la poesía, del símbolo y la palabra nahuatl.

§ 20. El Área de los Chibchas e Incas

El hombre que emigraba por primera vez de Norteamérica y se introducía en América del Sur, debió necesariamente internarse por el istmo de Panamá y recorrer las costas o los valles longitudinales del Cauca o el Magdalena hacia el Ecuador, Perú y Bolivia.

Es entonces en esas regiones donde se produjo la primera concentración humana y donde nacieron las primeras culturas agrícolas y la revolución urbana. Estas primeras inmigraciones debieron efectuarse, cuando menos hace unos 20.000 años, ya que en Venezuela, el Jobo, se pueden fechar los restos humanos en 16.000 años (gracias al carbono$_{14}$). Por su parte, los de Lago Santa en unos 10.000 años. En el III milenio debió ya difundirse la agricultura en Colombia y Venezuela. En Panamá se encuentra en el 2300 a. C., algunos pueblos pescadores (por ejemplo, en Mongrillo). En el Perú, ya desde el V milenio se ven restos de una vida aldeana de cazadores y pescadores. La mandioca fue cultivada en Venezuela desde el III milenio.

[1] Las culturas *Chibchas* ocupaban una área comprendida entre la actual Nicaragua, al Norte, hasta parte del Ecuador, al Sur. Comprendemos bajo este nombre todas la civilizaciones que se extienden entre los Mayas y los Incas, y que están esencialmente representados por los pueblos Muiscas, Tairona y Quimbayas. Todos son de tipo raciales centrálidos —de la cuar-

1. Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España,* México, 1867, t. I, p. 95 (L. Portilla).

ta corriente de inmigración de Canals Frau, lo mismo que los aztecas y mayas—.[1] Son el prototipo de «culturas medias», que tan bien se desarrollan en zonas tropicales o lluviosas, pero nunca llegan a dar fruto una alta civilización. Por otra parte, los continuos ataques de los invasores del este —tribus caribes— impidieron la constitución de culturas Chibchas clásicas. Practicaron la cerámica, cestería, metalurgia sobre todo la del oro, siendo grandes artífices. Cuando los españoles llegaron, estos pueblos habían organizado cinco pequeños estados, siendo Bacatá (Bogotá) el más importante. Cabe igualmente nombrarse Zipa, Zaque, Hunsa (Tunja), Guanentá. Esto nos muestra que la revolución urbana comenzaba sólo sus primeros pasos.

De esta cultura no nos ha quedado ningún importante monumento lítico, por cuanto el material utilizado para las construcciones era de cañas, maderas y adobes.

Trimborn describe analíticamente las estructuras del núcleo mítico-ontológico de estos pueblos. Agrícolas como eran, organizados en clanes y tribus de preponderancia Któnicas —lo que significaba en este caso un cosmos pletórico de potencias demoníacas y protecciones idolátricas y a veces totémicas—, todo el Panteón dependía de la Gran Diosa y Madre primordial, divinidad de la fecundidad y del culto a los antepasados, y en especial a los héroes míticos.

[2] Más al sur, pero ahora de la raza de los *Andidos* —de la cuarta corriente de inmigración—, se encuentran los pueblos que ocupaban el actual Ecuador, Perú y Bolivia (los Atalán, Yunca, Quichua, Aimará, Omaguaca), siendo muy bajos (1,60 m en los hombres) y de tipo mongoloide. Existe toda una industria

---

1. *Prehistoria de América*, pp. 520 *ss*. Para este parágrafo véase la bibliografía indicada en el anterior; especialmente Hermán Trimborn, *Die Religionen der Völkerschaften des südlichen Mittelamerika und des nördlichen und mittleren Andenraumes*, en *Die Rel. des alten Amerik.*, pp. 94 *ss*; del mismo autor, *Señorío y Barbarie en el Valle del Cauca*, Madrid, 1949; y véanse las obras de Juan Friede.

precerámica de cultivadores (entre el 3420 al 120 a. C.) apareciendo la alfarería en el 1225 a. C.[1]

El primer grupo preclásico de la región Inca fue el Ancón-Supe, del Cerro San Pedro al Norte de la Ciudad de Lima hasta la costa Central; mesolíticos, pescadores. Por su parte, en los Andes Centrales, se gestó toda una cultura formativa preclásica —la *Chavín* de Huántar—, entre los 3000 a 4000 metros de altitud. En los valles no faltaba la vegetación natural, y con un sistema de riego ingenioso pudo realizarse la revolución agrícola intensiva. Debió ser un centro religioso; rodeando una amplia plaza estaba la protección del llamado «Castillo», construcción imponente de 75 mts. de lado, con tres terrazas de 9.5 mts. y 2.5 mts. cada una. Esta enorme mole tiene todavía internamente algunos subterráneos y galerías. Existe todavía una plataforma de 80 mts. de largo. Todas estas construcciones son simétricas y en exacto ángulo recto.

Pareciera que esta cultura influenció a las costas nuevamente, como, por ejemplo, en Cupisnique. Modelaban admirablemente, en oro, piedras y maderas. Los tótemes felinos, o el cóndor y las serpientes dominan el panteón de aquellas culturas. En el mismo valle del Cuzco, se descubrió la industria preclásica, la Chanapata. En la costa ecuatoriana, en la región interandina y hasta los límites con Colombia (piénsese en la cultura tiahaan de San Agustín), existe igualmente una densa época preclásica. Pero las grandes culturas pre-tiahuanaquenses se produjeron en la región *Mochica* —sobre las anteriores experiencias de Salinar y Gallinazo—, junto al río Moche. Existe una «huaca» —adoratorio— del Sol que tiene una plataforma de lados escalonados de 228 mts. de largo y 18 de altura, y sobre esta base se eleva una pirámide escalonado de

1. *Saeculum Weltgeschichte*, I, p. 683. Véase entre otros los trabajos de Max Uhle, *Wesen und Ordung der altperuanischen Kulturen. Colloquium*, Berlín, 1959; para una bibliografía consúltese el *Handbook of South American Indians* (que publica desde 1946 el Americ. Ethonogr. Bulletin); S. K. Lothropo, *Essays in pre-colombinian art. and archeology*, Harvard Univ. Press, 1961; B. Meggers-C. Evans, *Aboriginal cultural development in Latin América*, Smith. Miscel., Colect., t. CXLVI, 1963, 146 p., etc.

23 mts. de altura. La «huaca» de la luna llega a los 21 mts. de altura por su parte. Las pirámides son los elementos propios de esta cultura, que se encuentran diseminadas por todo su territorio. La agricultura intensiva daba el sustento a sus habitantes, poseyendo un sistema eficiente de acueductos, el del Valle de Chicama tiene 1400 metros; hay otro canal que tiene 120 Km. de largo. Se conocía el maíz, mandioca, algodón, papas, batatas, porotos, calabazas y maníes. Usaban balsas de tipo paleolítico. La industria textil alcanzó gran desarrollo.

La luna debió ser la divinidad principal, junto con *Ai apaec* — el creador u organizador del mundo.

De la costa Central no tenemos todavía muchos testimonios de una cultura predominante en la época formativa. En Maringa, por ejemplo —lo mismo que en toda la zona— se puede observar la costumbre de edificar las pirámides escalonadas. Por las mismas costas más al sur, se encontraba la cultura de *Nazca,* cuya alfarería e industria textil estaba muy desarrollada, donde el color tiene una peculiar importancia —el motivo de «lengua» «afuera» es muy frecuente.

En la sierra se han podido estudiar igualmente algunas culturas pre- tiahuanaquenses, tal por ejemplo la de *Recuay,* callejón de Huaylas, en el Norte, con motivos semejantes a los de las otras culturas. En la sierra al sur, junto al lago Titicaca, puede nombrarse la cultura de *Pucará*, anterior a la gran civilización clásica. Es el más avanzado de todos los grupos que hemos nombrado hasta ahora. Todo esto fue como el fundamento de la gran cultura clásica de América del Sur, es decir, del *Tiahuanaco.*

En las orillas del lago, 20 Km. al Sur, se eleva todavía en el presente todo un conjunto de grandes ruinas que nos hablan de un esplendor pasado, en un área de 1000 mts. por unos 500 mts. Se encuentra en esa zona una colina artificial de 210 mts. de lado y 15 mts. de altura, la acapana —cuyo templete superior ha desaparecido—, junto a ella la Calasasaya, de 125 mts. de lado sobre la cual se encuentra la conocida «Puerta del Sol», la obra clásica más perfecta de los Andes.

Existen además otros restos arqueológicos como el llamado palacio, panteón, etc. —en Puma—. Toda esta cultura floreció sobre el Tiahuanaco Antiguo que siendo contemporánea de Pucará, a la de la Isla del Titicaca y Chiripá.

El Tiahuanaco más que gran ciudad debió ser un centro religioso como el Chavín de Huantar —ya que faltan, por ejemplo, la gran acumulación de basuras propias de las grandes poblaciones urbanas—. La cerámica alcanzó una perfección inigualada, el tallado de la piedra pulida se extendió, la llama fue reunida en rebaños. Hablaban la lengua Aymará. Se usaba el arco y la flecha y se aspiraba el paricá —ambos elementos son amazónicos—. El Tiahuanaco se extendió a tal punto que bien puede llamárselo un movimiento pan-andino. No sabemos si fue una extensión militar o sólo cultural —quizá fue esto último porque su difusión no se realizó como un todo, sino en algunos de sus elementos constitutivos—. Existió, entonces, todo un renacimiento producido por el Tiahuanaco. Así florecieron las culturas de *Chimú*, en la Costa Norte, que en forma de reino llegó hasta el tiempo de la conquista española. La gran fortaleza de Paramonga manifiesta sus actitudes guerreras defensivas. Pero igualmente renacieron los Reinos de Cuismancu y *Chuquimancu* —en las costas centrales—, y de las costas del Sur (Pisco, Ica y Nazca). En la sierra fue principalmente en las civilizaciones de *Utcubamba*, *Cajamarca*, *Huamachuco* y la cultura del Cuzco pre-Inca. Cuando el tiahuanaco decaía, surgió en esa misma región la civilización *Colla* (o Chullpa), en la zona de Puno teniendo por capital a Hatuncolla. Toda esta región, desde Chucuito a Arequipa, era una fermentación de Alta Cultura que permitirá la aparición del gran Imperio Inca.

[3] Poco sabemos realmente de los orígenes del Imperio Inca, cuya base fue una antigua revolución agrícola y urbana en la región de las costas y las sierras Peruanas, Ecuatorianas y Bolivianas. Originarios los primeros Incas de la legendaria Capactoco (gruta real), debieron venir del Sur, con algunos Ayllus —familias y clanes— de estirpe Colla, de lengua aymara. En el Cuzco, sobre

todo el Hanan Cuzco (parte alta), se hablaba el quichua y los primitivos invasores (los ocho hermanos Ayares), debieron instalarse en la parte baja de la ciudad (Hurín Cuzco), entre los Riachuelos Huatanay y el Río Cusimayu. Los cinco primeros reyes lo fueron sólo de la ciudad misma y de algunos reducidos territorios vecinos. Desde Manco Cápac hasta Viracocha Inca (el octavo de los reyes del Cuzco) el Reino había alcanzado el dominio sobre algunas aldeas de sus alrededores, cuando Cápas Yupanqui (el quinto) derrotó a los pueblos de Cuyumarca y Andamarca —así como los Romanos pudieron vencer a los aldeanos de Alba—. Pero sólo con el Inca Yupanqui (el noveno Inca) comienza la época Imperial al vencer y conquistar sistemáticamente la confederación de los *Chancas*. Este hecho tiene tanta importancia para los Incas como las guerras médicas para los griegos y las guerras púnicas para los Romanos. El reino constituido por Viracocha Inca (el octavo Inca), se transformaba ahora en un Imperio, el más ejemplar de cuanto se organizaron en Amerindia. El año 1438 era coronado el Inca Yupanqui (que se denominó igualmente Pachacutí) comenzando el periodo de la conquista del Perú. Se anexaron sucesivamente la región de los Chancas (lo que será después la Provincia de las minas de Castro- virreinas), los Lupacas y Collas al Sur (el antiguo Tiahuanaco); después Angara, Huanca y Tarmo en el Valle Central, y Cajamarca. El décimo Inca llegó hasta Quito al Norte, y parece que navegó hasta las Islas Galápagos, conquistando además el Reino chimú y toda la costa hasta Lurín. Después, en el Sur, ocupó igualmente al altiplano boliviano, el Noroeste Argentino y Chile hasta el río Maule.

El Topa Inca Yupanqui (que gobernó desde el 1471) se dedicó a la administración de su vasto Imperio, siendo sucedido en el 1493 por Huayna Cápac, que murió inesperadamente en Quito en 1523. Sus dos hijos lucharon por el poder (Huáscar y Atahuallpa), lanzándose a una suicida guerra civil que terminaba en 1532. En el mismo momento que comunicaban a Atahuallpa su victoria y la muerte de Huáscar le llegaba la noticia del desembarco de Pizarro y sus compañeros.

Entre ese hombre pre-histórico, altamente culto y arcaico que era el Inca, y ese extremo hispánico, aventurero y señor milenario del hierro y el núcleo mítico- ontológico europeo existía una distancia de civilización y desarrollo cultural abismal. El uno no había superado el calcolítico, el otro en cambio había superado dicha edad post- neolítica hacía unos 4000 años. El enfrentamiento de dos «mundos» sería aniquilador para uno de ellos. ¡Pero esto es ya parte de la *Historia Americana*!

[4] Después de habernos preguntado por las causas de esta civilización andina,[1] veamos ahora cuáles son las estructuras esenciales que permitan entenderlas. *Illa-Tîcsi Huiracocha Pachayachic* («Esplendor originario, señor, maestro del mundo») o *Pachacamac*, de los pueblos de la costa, es el Dios-creador, divinidad principal del Imperio Inca. ¿Este Dios fue el fruto de una evolución o sincretismo? En todas las religiones que pertenecen a la Historia, excluyendo aquellas que deben atribuirse a un fundador, la evolución toma una forma particular, impropiamente evolutiva: es siempre una forma de sincretismo.[2] Los Incas ni son un grupo no-espe-

1. Sobre el origen de las civilizaciones Mayas y Andinas, Arnold Toynbee, en su conocida *A study of History*. Oxford Univ. Press, 1951, t.I., pp. 321ss., nos explica su pensamiento: «While the Egiptiac and sumerio and sinic civilizations were responses to the challenges of drought and flood and swamp and thicket, the challenge to which the Mayan Civilization was a response was the luxuriance of the tropical forest... the civilization whick arose in South America was aresponse, not to a challenge from the forest of the Amazon Basin, but to the two quite Challenges of the Andean Plateau and the adjoining Pacific Coast... The pioneers of civilization on the coast conjuret their cases aout-sides into fields by husbanding the scanty soil on terraces preservet by and ubiquitous of laboriously constructed retaining walls» (Ibid., pp. 321-323. Sobre su teoría de «Challenge-and-response» véase igualmente, t. XII. 1961, pp. 254-263. En verdad la historia nos muestra que dicho origen fue mucho más complejo, de tipo cultural institucional, guerrero —ya que hay infinitos imponderables que hacen cambiar el curso de la historia—. (Cfr. en la obra de Toynbee sobre las culturas andinas: I, 119. 258, 480; II, 34; V, 524; VI, 26: VII, 65, 85, 122, 144-5, 196; VIII, 597 *ss.*).

2. J. Goetz, *L'evolution de la religion*, en *Histoires des Religions*, t. V, p. 346. Nos basaremos en las investigaciones del autor citado, W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, Aschendorff, Münster, 1926-1955 Vols. I-XII (cfr. t. II), hemos trabajado en su Instituto *Anthropos* —que hoy se encuentra en Siebourg b. Bonn—; Mircea Eliade, *Traite d'Histoire des religions*, Payot, París, 1949, etc.

cializado (como los esquimales o pigmeos), ni cazadores, ni meramente pastores, sino que se manifiestan como una civilización de alto sincretismo cultural, sedentarios superiores (no habiendo sido tampoco cultivadores).

Las religiones *uránicas* son propias de los pueblos no especializados o en la línea de la especialización ártica o pastoril. Su instrumental reducido y su libertad con respecto a la naturaleza les permite una actitud religiosa de supremo respeto al «Padre del Cielo», un enoteísmo original.[1] Este Dios es creador, al menos formador o modelador del Mundo y de los otros dioses. En nuestros indios, *Huiracocha* es ciertamente el Gran Dios Uránico. Para la elite incaica era un Dios Espiritual, abstracto y presente. Para el pueblo era un Dios Lejano e incomprensible. Esto explica que no existían casi templos dedicados al Dios, sólo en Cuzco y en Racche —ya que el templo de Pachacamac había sido abandono a toda clase de idolatría, por el proceso bien conocido de *fusión y substitución*.[2]

Existe una como «caída progresiva en lo concreto» de lo sagrado.[3] Las divinidades se hacen dinámicas, eficientes, accesibles, comienzan poco a poco a especializarse, y de un *deus otiosus* llegan a ser un *deus pluviosus* —dios de la lluvia, de los truenos—. Así aparece el culto del sol.[4]

---

1. Cfr. la obra de W. Schmidt —doce tomos dedicados a demostrar que el enoteísmo es la idea primordial de todos los pueblos—; Mircea Eliade, *Traité d'Histoire*, c. II, *Le Ciel: dieux ouraniens*, pp. 47 *ss*.

2. Garcilazo de La Vega *(Comentarios Reales*, II. 6) explica que el nombre auténtico en *quichua* de Dios vive de Abrahám, del Dios del pueblo cristiano, es estrictamente: *Pachamac*. Aquí Garcilazo mostraba el buen camino en la evangelización del Perú —así como Ricci lo había comprendido en China—. Sin embargo los españoles prefirieron aún los más avanzados —utilizar simplemente la palabra española: *Dios* (por otra parte de origen área... greco-latino). Pablo en el areópago había adoptado la posición de Garcilazo predicando el contenido del «Dios Desconocido» (*Acta* 17, 22-31).

3. M. Eliade, *op. cit*., p. 58. El mismo Zeus, Júpiter, Odhin casos típicos del Dios uránico soberano no dejan de ser arrastrados por esta mezcla.

4. Este culto no es de ninguna manera universal, sólo ha existido en Egipto, en regiones del Asia y Europa y en Perú y México (Cfr. Eliade, *op. cit.*; cáp. III, *Le soleil...*, pp. 117 *ss*.). «Diríamos que el Sol predomina allí donde, gracias a los Reyes, héroes o Imperios la historia se encuentra en marcha» (*Ibid.*, p. 117).

Intí —el Sol Sagrado— es la *solarización* del creador que pasa a ser «fecundador», en un mundo de fertilidad, atmósfera, vegetación dramática. Nos encontramos con el Dios de los cazadores y guerreros. «Es necesario tener en cuenta los restos de teísmos y de animismo desarrollados, junto con la función política de los guerreros que no se distinguen de los cazadores».[1] El jefe solar monárquico y mágico es en una sociedad jerarquizada, la encarnación del ideal del cazador primitivo, una civilización masculina.

Con *Quilla* —la luna— y *Pachamama* —la «Tierra madre»— es todo un nuevo mundo que se nos presenta. Es como una verdadera contrapartida del teísmo. Los pueblos sedentarios agrícolas, de tipo más bien femenino o matriarcal, organizan su teología dentro de las estructuras *Któnicas* —de Któn: tierra, en griego—. Nos encontramos con el animismo, el manismo, el totemismo. «en medio de todo esto se puede discernir la idea clara y sintéticamente expresada de la vida, sobre todo a causa de la asociación íntima de la mujer, la tierra, la luna y la fecundidad, de los ciclos biológicos y los ciclos cosmológicos».[2]

Si las religiones uránicas descubren al *Dios transcendente*, las któnicas interpretan sacralmente la *vida inmanente*. De esta vida inmanente la luna es ya un símbolo del movimiento, de la muerte y la resurrección —piénsese que en el mecanismo racional del primitivo, la luna «crece» y «agoniza», «muere» durante tres días para «renacer» a la vida y para cumplir nuevamente su ciclo de 28 días—. La tierra, el suelo, es interpretado igualmente como un Dios o Diosa.

Los Incas —lo mismo que los aztecas— muestran ser una cultura superior de alto grado de mestizaje o sincretismo. Desde el supremo *Huiracocha* —de las religiones uránicas de pueblos cazadores, guerreros y pastoriles hasta las *Huacas*— de las religio-

1. Goetz, art. *op. cit.*, p. 355.
2. Goetz, art. *op. cit.*, p. 357.

nes Któnicas de los pueblos agrícolas; desde el Dios Sol del Imperio hasta los dioses totémicos del Ayllu.[1]

La idea del *ritmo* —de la luna, de las aguas,[2] de la vegetación— es descubierta tempranamente por el hombre primitivo de religión Któnica. Así nacen los rituales y los cultos que hacen revivir a la comunidad de manera real los acontecimientos sagrados vividos por los dioses de manera ejemplar.

La fiesta del Sol que celebrándose el 22 de junio no indica que los días serán cada vez más largos, puede pensarse que era la invocación del Don de un Año Nuevo. Reunidos los representantes del pueblo, y el mismo Inca, en la gran Plaza de Cuzco, aguardaban en un inmenso silencio la aparición del Sol que se levantaba sobre las cadenas de montañas orientales. Si el Sol salía nuevamente —los Incas creían que en un día como aquel el Sol se negaría a salir y sería el fin de nuestro mundo— el Inca ofrecía un jugo de frutas sagrado preparado por las vírgenes consagradas.

La Fiesta de la Luna se celebraba al comienzo de la Primavera —el 22 de septiembre—. Puede entenderse así la relación entre la vida que renace, la tierra que fecundada es «madre», la Luna que guía esta resurrección. Pero para que haya resurrección total es necesario el «perdón» —en el pueblo hebreo era llamada el *Purín*—. Igualmente la multitud esperaba que la Luna se hiciera

---

1. En la región peruana más de 3000 *Ayllus* perduran todavía (Cfr. Canals Frau, *Las civilizaciones prehispánicas*. p. 331). Son «aquellos grupos de familias restrictas que están unidas por lazos de consanguinidad y por la creencia común de descender de un mismo antepasado mítico. Este antepasado puede ser tanto una persona, como un animal o un objeto natural, y recibía su correspondiente culto como Huaca» (*Ibid.*). La comunidad sagrada tenía un consejo de ancianos (Camachicoc) y un representante ante el Inca (Curacas). Esta Organización es de tipo Któnicas. Cfr. Eliade, *op. cit.*, cáp. IV, *La lune...*, pp. 142 *ss*.

2. Los indios de la costa adoraban a *Mamacocha*, el Mar, que cumple para los pueblos pescadores una función análoga a la Tierra para los agricultores: «las aguas simbolizan la totalidad de las virtualidades, son *fons* y *origo*, la matriz de las posibilidades de existencia» (Eliade, *op. cit.*, p. 168; cfr. c. V. *Les eaux...*). Para los indios Mesoamericanos el signo representativo del Agua, era «un vaso lleno de agua gracias a las gotas que derrama una nube»; todo esto relacionado a los emblemas lunares (Leo Wiener, *Mayan and Mexican Origins*, Cambridge. 1926, pp. 49 *ss*.).

presente en el firmamento nocturno, y entonces se elevaba un clamor diciendo «lejos de nosotros las enfermedades, las faltas, los peligros». Los soldados se dispersaban persiguiendo los «malos espíritus» y todo el pueblo procedía a las abluciones de purificación ritual.[1] La vida renaciente y purificada del pueblo y los campos era la respuesta de los dioses.

Nos es imposible aquí describir analíticamente la religión Inca, solamente queremos indicar los matices globales: gran complejidad cultural de base, sincretismo ritual y cultural, religión uránica y Któnica profundamente mezclada, alto desarrollo de la conciencia religiosa que regula unitaria y sacralmente toda la existencia humana: desde los más privados actos del Inca y la élite, hasta las manifestaciones comunitarias más populares y en apariencia profanas. Lo imprevisible, lo que pudiera dar lugar a lo «profano» era inmediatamente sacralizado; los enfermos o los niños nacidos antes de tiempo —al contrario que la actitud sacral de los espartanos— eran declarados divinos y protegidos especialmente.

En el Imperio Inca el dualismo socio-cultural era un hecho indiscutible. La nobleza incaica no adoraba como ser supremo al Sol, sino a *Huiracocha* o *Pachacamac*, con ritos y liturgias propias. A tal punto que los cronistas no temían decir que era: «un culto de corazón». De estirpe incaica, el Gran Sacerdote (amauta o Uillac Umú) era la cabeza de la institución sacerdotal más importante en el Imperio.[2] «Realizada la conquista de una Provincia

---

1. Es en esta época donde se realizaban los sacrificios, como lo veremos con los Aztecas, ya que la sangre humana revitalizaba al Dios que renacía. Por una comunicación del *maná* —elemento esencial del monismo sacral Któnico— e inmolado fortalecía la vida cósmica de la «Terra Mater».

2. Cfr. José de Acosta, *Historia Natural de las Indias*, L: V, cap. 2 *ss*; Soutelle, *La religion des Incas*, en *Histoire Générale des Religions*, Quillet, París, 1948, t. I, pp. 201-202; F. Hampl, *Die Religionen der Mexikaner, Maya und Peruaner*, en *Christus und die Religionen der Erde*, Herder, Freiburg, 1951, t. II, pp. 754-784; sobre el problema general puede verse: Wilhelm Schmidt, *Ursprung und Werden der Religión Theorien und Tatsachen*, Achendorff, Münster, 1930; para una interpretación del problema eclesial, A. Toynbee, *Universal Churches*, en *A Study of History*, Oxford Univ. Press, 1963, t.VII B; etc.

se establecía la religión del Sol y se edificaba un templo solar en las localidades importantes. Se constituía un clero local con sacerdotes que pertenecían a la aristocracia de la población sumisa. Todas las tierras del Imperio estaban divididas por la administración de diversos sectores de las que una, llamada del Sol, se destinaba a los templos y el clero».[1] Los sacerdotes sin embargo no eran muy numerosos.

Entre los Aztecas en cambio, el culto absorbía un número mayor de sacerdotes, ya que en la capital había más de 5000. Dos grandes sacerdotes dirigían el culto del Imperio. La escuela sacerdotal —de una gran exigencia ascética— residía en *Calmecac*.

En Yucatán, existía un gran Sacerdote llamado *Ahuakan Mai* con función hereditaria. En el Imperio de los Mayas el sacerdocio procedente de la nobleza cumplía funciones militares —eran los *Nacón*—. Ellos debieron estar a la base de todas las grandes construcciones de esta cultura, ya que son templos o ciudades de peregrinación: centros religiosos. El nombre de *Ahkín* —dado a los simples sacerdotes mayas—, se atribuye todavía en el presente al sacerdote católico.

El sacerdocio en toda la América nuclear era Imperial, por lo que se oponía o restringía al sacerdocio regional (en forma de hechiceros, adivinos, shamanes, etc.). Con el tiempo habría producido la supresión de este sacerdocio local y secundario. Sin embargo, en el tiempo de la llegada de los españoles, el sacerdocio Imperial no había todavía impuesto su supremacía. Al desaparecer, los Imperios, el renacimiento de la idolatría regional era inevitable, sin que la Iglesia de los españoles, recientemente organizada pudiera conocer el fenómeno.

[5] Cuando el conquistador llega a las tierras americanas se enfrenta, en primer lugar, con las tribus caribes —de las más primitivas de cuantas existían en América—. En México, en cambio encontrarán una verdadera civilización. Y sin embargo, en uno y

1. Soustelle, art.cit., p. 201.

otro caso el español no pudo reprimir su admiración ante la «novedad», pero en ninguno de los dos alcanzó la comprensión real del «fenómeno humano» que se le presentaba ante sus ojos. Las estructuras más profundas del pensamiento indígena pasaron totalmente desapercibidas —¡no podía ser de otro modo!—. El «choque fue inevitable, y la aniquilación de las élites conscientes de las civilizaciones prehispánicas, una vez desorganizadas o agotadas significaron la desaparición de los únicos elementos que pudieran haber producido un «pasaje» (Pascua) de lo primitivo a lo hispánico o cristiano. Habiendo tronchado el puente, el «pasaje» se realizará cueste lo que costare, pero inevitablemente mezclado, sincrético, ambiguo.

En los Imperios Inca y Azteca no puede afirmarse que existiera una o varias organizaciones o sectas religiosas en forma de «Iglesias» —como lo habían hecho algunos autores—. Es un término impropio para designar la comunidad religioso-cultural de las civilizaciones prehispánicas. La estructura misma del hombre prehispánico —al igual que la del egipcio, griego o romano— exigía la unidad absoluta de todos los elementos de la sociedad. La religión es un elemento constituyente de la «Ciudad-Estado»; las leyes de la ciudad son leyes divinas; el cosmos físico «está lleno de dioses» y dichos dioses constituyen el fundamento mismo de la existencia social e individual del hombre. La religión tiene un carácter guerrero-político, y lo político es una teocracia. Lo temporal, económico, cultural está íntimamente confundido, ambiguamente mezclado con lo espiritual, religioso, sobrenatural.

El conquistador español —a excepción de los misioneros que tenían una clara conciencia de la libertad del Evangelio—; heredero de la civilización medieval, poseía un particular «mesianismo terrestre», es decir, unificaba habitualmente el contenido de lo «hispánico» con lo «cristiano». Indios y conquistadores eran —bien que de un modo diverso— dos tipos de conciencias «integristas». El Choque fue inevitable. La pérdida de dicha incomprensión inevitable la recoge Latinoamericana en su historia.

Por otra parte, la civilización indígena no podía dialogar con los nuevos invasores, por cuanto no había llegado a un grado de racionalización o justificación suficiente de su «mundo mítico». Es sabido que el origen de la «filosofía» —mejor dicho, la «teología», por cuanto la filosofía como ciencia de la razón que se ejerce sobre las cosas no divinas ha sido una reducción reciente— no es el psicológico *tlaumazo* (asombro), sino el motivo histórico, bien verificable, de la incomprensión de la élite helénica ante el hecho de la contradicción o el conflicto de la tradición mítica primitiva (cretense, mediterránea) y la indo-europea importada por los aqueos y dóricos. Tanto entre los Incas —que Toynbee llama intento «abortivo» de la filosofía: *Virecochaism*[1]— como entre los mayas y los aztecas, la racionalización ha sido solamente una mera iniciación: «Los sacerdotes mejicanos se esforzaban de imponer un poco de orden en el conjunto caótico de mitos y creencias de orígenes diversos. De ahí deriva por ejemplo la idea según la cual los cuatro grandes dioses solamente son los que corresponden a los cuatro puntos cardinales, habiendo descendido directamente de la pareja primordial. Pero es evidente que tales racionalizaciones estaban aún muy lejos de ser aceptadas por todos, y además estaban en contradicción con otros mitos muy vivientes, como aquellos concernientes a las diosas-madres. La religión era popular y local, y la parte de racionalización teológica era mínima».[2]

---

1. *A Study of History*, t. VII B, *Table II, p. 770.* «Ainsi quand les Indo-européens ont recontrés les civilizations superious de type mediterranéen où la sythèse était dominée par les cultes chthoniens et la Terre-mere l'assimilation a demandé beaucoup plus de temps et un effort speculatif plus intense, qui donna finalmente naissance aux philosophies» (Goetz, art.cit., p. 363). «C'est le problème d'une veritable conciliation entre la transcendance et l' inmanence de l'Absolu, mais cette conciliation leur echappe» (*Ibid.*, p. 359).

2. Soustelle-Aigrain, art.cit., p. 28. Un ejemplo de esta teología incipiente son los textos del Inca Garcilazo en los *Comentarios reales de los Incas.*

Capítulo IV

Las Zonas de Contacto Intercultural

En los tres cortos parágrafos que comprenden este capítulo, trataremos sinópticamente las tres regiones geográfico-culturales que permitieron el lento gestarse de la Historia Universal, pero no ya en las relaciones intersubjetivas inconscientes del paleolítico, sino en el contacto consciente y conocido, a veces pretendido, entre los grandes grupos culturales. Pero todo esto pertenece todavía a la «prehistoria» por cuanto los portadores de esa nueva etapa del quehacer humano no se sentían llamados a realizar efectivamente un destino universal, estaban encerrados en los estrechos límites de una conciencia primitiva. Veremos ahora comenzar un movimiento de intercambio entre los centros primarios o fundamentales de alta cultura (que hemos estudiado en los §16-20), que serán el antecedente de las invasiones indoeuropeas y semitas, inicio de la Historia propiamente dicha, y en nuestro caso constitución del origen de lo que hemos llamado «proto-historia latinoamericana». Estas zonas de «contactos» serán principalmente tres, ya que hubieron de hecho muchas otras de carácter secundario para los fines de nuestra investigación: la del Mediterráneo Oriental —en donde comenzará a girar el centro de la Historia Universal—, la de las Mesetas del Asia al Norte de los Caúcasos y el Himalaya, y la del Océano Pacífico como el marco donde por las olas sucesivas llegaron a América las influencias polinesias.

§ 21. El Mediterráneo Oriental. La Civilización Egea

Si consideramos un mapa del Mediterráneo Oriental —que incluya el Delta del Nilo, de la Mesopotamia y las montañas de la Anatolia del Sur—, con las islas de Chipre y Creta, podremos rápidamente observar que fue la zona de «contacto» más temprana

de la Historia Universal, en el sentido que allí se ligaron las dos más tempranas altas culturas (Mesopotámica y Egipcia) y que en pocos siglos estará como siendo la sede de todo un «Mundo civilizado» (que incluye a los Hititas, Fenicios, Cananeos, Cretenses, etc.). Desde las ciudades de Menfis y Buto, hasta Gaza, Gezer, Megiddo, Tiros, Biblos, Hazor, Damascos, Kadesch, Ugarit, Alepo, Karkemisch, Assur, Kisch, Ur, y, al Nordeste, Sendshirli, Hattusa, Hacilar (en Anatolia), Troya, todas las islas del Egeo. Los grandes Reinos —como el Egipto, los Acadios o Babilonios e Hititas— no fueron por vocación navegantes. Hubieron en cambio un conjunto de pueblos primeramente secundarios que se ocuparon de surcar el Mediterráneo Oriental, y que se les denominó genéricamente «los hombres del mar» —aunque prototípicamente recibirán este nombre de los indoeuropeos que por oleadas sucesivas se lanzan al Mediterráneo Oriental a partir del II milenio a. C. Fue así naciendo un mundo altamente sincrético, donde las más diversas influencias se fueron fusionando (desde las traídas del Oeste y Sur del África, del Norte de Europa, de las Mesetas del Asia y China y de la India), creando no ya un Estado a modo de Reino o Imperio, sino un «mundo», una «área» riquísima en experiencias de civilización y cultura.

Como nos ocuparemos más adelante —pero téngase en esos casos siempre presente este contexto— mas detenidamente de los Hititas, Mitanos, Iránicos, Fenicios, Hebreos, aquí sólo nos detendremos en uno de ellos que, por otra parte, significó el pueblo prototípico del Mediterráneo Oriental, ya que teniendo como sede una isla se vio necesariamente volcado hacia el Mar: se trata de la cultura cretense, es decir minoica.[1]

[1] Sobre el «mundo» unitario del Mediterráneo debe anotarse que fue constituido al nivel de la prehistoria, tanto en el Paleolítico, como con el hombre Neandertal u *homo sapiens*. Los contac-

---

Puede consultarse Wolfgang Helck, *Der Ostmittelmerraum*, en *Saeculum Weltgeschichte*, I, pp.451-550; Alimen-Steve, *Der Mittelmeerraum*, en *Vergeschichte*, I, pp. 84-109; G. Glotz, *La civilización Egea*. en *Evolución de la Humanidad*, t. X, 1956, en especial el capítulo V, sobre las relaciones internacionales, pp. 170 *ss*.

tos de esa Zona deben remontarse a muchos centenares de millares de años. Las grandes Islas, al contrario, parecieron manifestar una ocupación más reciente por parte del hombre. En Chipre, por ejemplo, se remontan al VI milenio los primeros restos arqueológicos. En los hallazgos de Khirokita se encuentran utensilios de 5800 a. C. —que manifiestan un Paleolítico superior, que dura hasta el 3000 a. C. El periodo calcolítico se sitúa entre el 3000 al 2500 a. C., y la época de bronce propiamente dicha sólo en el 2300 a. C. Por su parte la Isla de Creta muestra aún una mayor y sorprendente juventud, ya que no se han encontrado hasta el presente, restos paleolíticos. Se abre, entonces, la civilización de la Isla con un Neolítico bien representado —según la cronología propuesta por Evans—, a 11 mts. de profundidad en el Palacio de Cnosos. Las estatuillas femeninas características de la cultura *Seskle* son numerosas. En el 2400 a. C. comienza la Edad de Bronce.

A partir de las representaciones artísticas y los restos de los cultos y otros documentos, podemos una vez más comprobar que desde Creta, pasando por Anatolia hasta perdernos en el Oxus y la misma India, existe toda una cultura agrícola que posee representaciones análogas. Cabe resaltarse el culto a la fecundidad femenina y la presencia del Toro como elemento masculino.[1] La diosa de la fecundidad —con un niño o un animal en sus manos—, de distintas maneras pero significando siempre la preponderancia de los cultos któnicos, se encuentra tanto en un Hacilar, como en Jericó, Kermanschah del Kurdistán; será la Inanna de los Sumerios y la

1. «Noch enger verbanden aber die Menschen von Kreta bis Mesopotamien, von Anatolien bis zum Nildelta, vielleicht sogar noch hin bis in die Ukranie und das Industal, gemeinsame Vorstellung, die aus Erlebnissen des neolithischen Menschen erwachsen Waren, jenes Menschen, der bereist den etnscheidenden Schritt vom Sammler zur Ackerbauer getan hatte... Sie erhielten ihre sichtbare form in zwei gestalten, die wir im ganzen Ostmittelmeerraum verfelgen Können und die der äussare Ausdruck von 'Religion' sind: die fruchtbare Frau und der Stier» (W. Helck, *op. cit.*, p. 452). Se trata del hombre pre-indoeuropeo: «Jusque vers le début du deuxième millénaire, la scène de l'histoire est occupée par les anciennes populations de l'Asie antérieure et des régions voisines, les Sumariens, les Sémites, les Elámites, les Egiptiens, les Egéens et les peuples qu'on appelle aujourd'hui *asianiques*, c'est-à-dire originaires de l'Asie Mineure» (Jouguet, Dhorme, *Les premières civilisations*, en *Peuples et civilisations*, I, p. 193).

Anat mítica de Ugarit, lo mismo que la Ischtar de los Acadios, que en estos casos es igualmente la Diosa de la guerra. La Ártemis de Éfeso, la Afrodita de Chipre, ahora bajo la modalidad de cazadora. La contrapartida masculina es el Toro Sagrado, que se encuentra tanto en los más antiguos restos de Anatolia (Satalhüyük), como en Creta; será el Apis del Delta del Nilo y de la Mesopotamia (los espléndidos toros alados que se conservan en el Louvre y el Museo Británico son los mejores ejemplos de este culto del Mediterráneo Oriental). Estos dos ejemplos nos manifiestan la consonancia del «núcleo mítico-ontológico» de todos aquellos pueblos que servirán algo así como material etnológico a las invasiones de los indoeuropeos y semitas —aunque estos se han hecho presentes hace ya mucho tiempo en esta área.

El hombre cretense, que habitaba esa isla privilegiada por su situación geográfica —siendo al mismo tiempo la puerta del Egeo y el corazón del Mediterráneo Oriental, cuyo límite Oeste era el Sur de Italia y Sicilia—, debió llegar por mar desde Anatolia y desde el Peloponeso por inmigraciones reducidas y dispersas.

La Isla montañosa de Creta está dividida en llanos aislados en las costas y en valles estrechos. La agricultura pudo organizarse y se cultivaron el olivo y la vid, pero especialmente el higo. La parte más densamente poblada, al comienzo, fue la del llano de Messara. Todas las ciudades —que emergieron sobre el fondo aldeano campesino—, eran al mismo tiempo puertos. El mar era el área vital de aquellas poblaciones. En verano el Mediterráneo permitía navegar con facilidad hacia el Egipto, Fenicia y todo el Mar Egeo. Su posición de insularidad le permitía estar ausente en los campos de batalla, y en cambio acumular riquezas que aumentaban continuamente por el comercio naviero.

Las sencillas chozas del Neolítico dieron paso a casas de ladrillos y piedras, y después a admirables palacios, con una alfarería perfecta, sellos de piedra tallada, frescos, criptogramas.

El periodo minoico antiguo (del 3000 al 2400 a. C.), se produce la revolución urbana, en la región de Festos (Phaisto) que sobrepasó aún a Cnosos, manifiesta toda una cultura Mediterránea.

Sus fundadores debieron proceder en parte de Siria y de la Anatolia Sudoeste —con muchos signos de influencia egipcia—, aunque aún antes que estos pueblos de origen danubianos y de Rusia meridional, penetrando por Tracia, Macedonia y Tesalia, habían por fin llegado a través del Peloponeso a la isla. Las tumbas macedonias y las *magulas* de Tesalia nos manifiestan el primer grupo de pueblos o influencia cultural; el hecho que Creta floreciera o se arruinara al mismo ritmo que el Egipto, nos muestra en cambio que sus intereses y contactos más frecuentes se realizaban en el Mediterráneo Oriental del Sureste.

El periodo minoico medio (2400 a 1600 a. C.) vio el esplendor de Cnosos, primera gran capital pre-helénica, que llegó a tener hasta 80.000 habitantes. Ésta se situaba al Norte y miraba hacia el Mar Egeo, extendiendo su dominación sobre toda la Isla, sobre el archipiélago, e igualmente sobre el continente (Argólida, Micenas, Tirinto, Esparta, Orcomenos).

Grandes artesanos y comerciantes dominan el Mediterráneo Oriental con sus productos y escuadras —que ahora son Pacíficos navíos de intermediarios, ahora son aguerridos piratas y hábiles guerreros de la Mar. Con el bronce sus barcos son temidos y sus ciudades se amurallan. Un Imperio del Mar. Todo este periodo concluye con guerras —quizá fratricidas en la misma Isla—, que queman las grandes ciudades y destruyen los palacios. Todo esto en torno al 1700 a. C. El periodo minoico posterior (1600 al 1400 a. C.) que concluirá con el predominio de los aqueos de origen indoeuropeo, y por ello pertenecientes a otro gran capítulo de la Historia Universal.

En el 1200 a. C. los bárbaros dorios, salieron de su hogar circunstancial que era la Albania e irrumpieron por su parte desplazando definitivamente a los cretenses que, huyendo, pasaron a Anatolia y de allí hasta el Egipto —junto con muchos otros pueblos que se les denomino en Egipto «los pueblos del mar»—. La bella civilización que durante tres siglos alcanzó su época clásica del bronce, es destruida por los portadores del hierro. «La sumisión de Creta a los aqueos, fue la conquista de Grecia por los

romanos, *capta ferrum victorem cepit* (abatida, dominó el vencedor cruel); la llegada de los dorios es la invasión de los bárbaros, es el medievo en espera del Renacimiento».[1]

[2] Creta era la puerta del Mundo Egeo, que tenía por fronteras la Anatolia al Este, Macedonia al Norte, Grecia al Oeste y estaba propiamente constituido por las Islas Cicladas: Euba, Siros, Delos, Sifnos, Paros, Naxos, Amorgos, Melos, Tera y al Este Lesbos, Quios, Samos, Cos, Telos, Rodas. Todas estas islas tienen un destino común con Creta —que era como su capital o hermana mayor—. Eran pequeños oasis de vida agrícolas y urbanas unidas por el mar (la palabra *Pontos*, que denominaba a los mares, significa «puente» en griego). Tenían un mismo tipo de civilización y cultura desde el 2500 a. C. Las mismas costas continentales (tanto de Grecia como Anatolia) se comportaban de hecho como islas.

Sus ciudades eran puertos o miraban hacia el mar, aunque en estos casos no eran sólo agrícolas sino con una clara especialización pastoral y sus ciudades necesitaban una clara estrategia defensiva —de allí sus murallas—. Esta civilización naviera del Egeo del cobre, mostraba un gran dinamismo desde el III milenio.

Había entre todas una ciudad magníficamente bien situada. En verdad, era la región misma la estratégica —como lo mostrará su larga historia brillantemente representada por Bizancio y Constantinopla siglos después—. Se trata de la ciudad de Troya en Troas, que unía el Mar Egeo con el Ponto Euxino (Mar Negro), al Nordoeste de Anatolia y del Imperio de los Hititas después. Desde el año 3000 a. C. existía ya una aldea o pequeña ciudad (Troya I). Esta ciudad alcanzó su esplendor mucho antes que Cnosos —pero su posición continental la hizo demasiado permeable a las invasiones por tierra, y de allí su triste historia y sus repetidas

1. Glotz, *La civilización griega*, p. 49; cfr. A. Aymard-J. Auboyer, *Oriente y Grecia Antigua*, en *Historia general de las civilizaciones*, I, 1958, pp. 261 *ss*.

destrucciones—.[1] Cuando se produjeron las invasiones Hititas en Capadocia se reconstruye la Troya II, con pobladores traco-frigios. La estructura del *Megarón* aparece por primera vez en el Egeo.[2] Todo esto unos 2500 a. C. La ciudad poseía tres murallas sucesivamente protegidas, con una gran acrópolis, con bastiones y propileos, con palacios mayores y menores —que tiene gran semejanza con la estructura de Tirinto en la Argólida—. Si se tiene en cuenta que esta revolución urbana es al menos anterior en un milenio a las nombradas, deberemos admitir que las estructuras arquitecturales debieron venir del Asia. La riqueza de las tumbas, decoraciones, alhajas, piedras raras, cerámica, nos indica que Hissarlik fue la primer civilización Egea, pero fue destruida en torno al 2300 a. C. fin de la Troya II; y nuevamente la Troya VI fue incendiada en el 1700 a. C. por las invasiones indoeuropeas. De todos modos su destrucción facilitó su expansión cultural, de cuyas influencias hablan el parentesco de las obras de arte de Lesbos, Halisar en Anatolia, los túneles de Protesilas en el Helesponto, pero aún en Macedonia y hasta Chipre, pero fue el continente griego quien recibiera la mayor parte de la población anatólica vencida, y con ella aportó igualmente su magnífica cultura.

Grecia había tenido en la Tesalia el hogar más estructurado de la civilización neolítica, y veremos en su momento como las nuevas invasiones, fundándose sobre las antiguas culturas, lanzará a esta zona a conquistas insospechadas.

[3] La estructura del núcleo mítico-ontológico pre-indoeuropeo se observa claramente por el hecho de que es el culto femenino a las diosas agrícolas el que nomina el panteón de nuestros pueblos —Gletz llega a decir: desde el Éufrates hasta el Adriáti-

---

1. La ciudad de Troya I se denominó históricamente *Hissarlik* (Cfr. Meyer, *Geschichte des Altertums*, t. I, pp. 736-755; I. von Müller, *Kleinassien*, en *Handbuch der Altertumswissenschaft*, München, 1933; el art. de *Troas* de Ruge, en *Real-Encyclopädie*; etc.).

2. Edificio cuadrangular independiente constituido de un vestíbulo y gran sala, al medio del cual se establece un hogar circular.

co—.[1] Poco a poco se transforma igualmente en la gran Diosa del Mar, del mundo subterráneo y de toda la tierra. Debió ser la Istar de los Mesopotámicos y la Isis egipcia. El elemento masculino —dios asociado, hijo o amante— ocupa siempre un lugar muy secundario.

Esta Diosa tomaba igualmente la forma de una serpiente o de figuras vegetales, lo que nos permite igualmente admitir que se trata de una tradición neolítica de tipo fetichista —considérese en especial los descubrimientos hechos en Hagia Triada—, totémicos, no estando ausente formas zoológicas (principalmente la paloma).

Por su parte el Minotauro significa la potencia masculina —significación ya presente en IV milenio a. C. en un cilindro elamita.

El Dios fecundiza la tierra y se encuentra al origen de las teogonías, si bien ha sido engendrado por La Gran Diosa es al mismo tiempo su amante.

Las cuevas de carácter sepulcral son abundantes en Creta en la época neolítica, y el culto a los muertos toma gran amplitud en la Edad de los metales —quizá por influencia de Egipto—. En sus tumbas los muertos tenían todo lo necesario para su subsistencia en el «mundo del más allá», objetos de tocador, navajas, espejos y algunos alimentos.

Todo esto nos manifiesta que no alcanzaron sino una estructura de conciencia aldeano-campesino, sin la genialidad de los Mesopotámicos ni los Egipcios. No se conoce casi nada de lo que pudo ser su ciencia, y no pareciera que la astronomía (como astrología y teología) les hubiera apasionada como a los Babilónicos. Es por ello que en este nivel no parecieron sobresalir.

Por el contrario, el *ethos* del cretense pareciera dejarse describir con mucha coherencia. Fueron ante todo, hombres prácti-

---

1. «Los más habitantes de la Egeida tenían ídolos femeninos. En Creta, como en todos los países, desde el Éufrates al Adriático, la Gran Divinidad fue en un principio, una mujer esterotípica. El ejemplar más típico es el que se ha encontrado en Festos... los senos prominentes, el vientre enorme... la divinización de la maternidad... Es la gran madre. Es la diosa la que hace fructificar la Naturaleza entera» (Glotz, *La civilización egea*, pp. 211-213). Los límites de esta predominancia femenina podría aún extenderse hasta el Indo y hasta el Huang-Ho.

cos, comerciantes y burgueses, refinados en sus costumbres, en sus gustos; complicados en sus decoraciones pero llenos de buen humor y aún alegría —que se deja ver en las carcajadas enormes de algunas de sus representaciones—. El gusto por el hogar, el vestido, las alhajas, el cosmético, manifiesta bien una cultura femenina. Los objetos principales de su arte fueron de uso diario, descubrían la belleza de lo cotidiano de las cosas comunes y aún caseras. Era una civilización de consumo. No se ve ni la rigidez ni lo estereotipado de las culturas del Nilo o el Éufrates. Era un *ethos* humano, un auténtico humanismo del humor, pero desprovisto, eso sí, de la audacia y el coraje para una conquista duradera, para la constitución de un Imperio.

§ 22. Los Centros Emigratorios del Asia Central

La segunda zona de «contactos» entre las altas culturas se encuentra en las estepas y desiertos del Asia Central, que por su situación geográfica sirve de unión al Asia monzónica, aluvial o desértica del sur. Los grandes pastizales asiáticos sufrieron en todas las épocas grandes trastornos —ya que es una región de creciente saharización— lo que produjo las sucesivas emigraciones de diversos pueblos siberianos, mongoles, turcos, hunos, indoeuropeos. Se trata de una zona mal estudiada, y que en general depende casi exclusivamente de las recientes investigaciones rusas —todavía no del todo editadas o traducidas. Todas estas regiones tienen una gran importancia para la Historia Universal, no sólo porque fueron los puentes de unión de la China con la India, Irán, Mesopotamia y Europa, sino igualmente, porque el movimiento de pueblos produjo las sucesivas invasiones sobre las zonas del sur —altamente civilizadas—, pero igualmente hacia el nordeste, es decir, hacia Siberia y Bering, pasando hacia América, impulsados por el terror al hombre del desierto, de la estepa. Aquí sólo nos ocuparemos principalmente de la parte oriental de las estepas, ya que la región occidental significará el análisis del origen de las invasiones indoeuropeas —que trataremos en el *Capítulo I* de la *Segunda parte* de este trabajo.

[1] Por primera vez nos detendremos en el condicionamiento geográfico, que aunque lo hemos tratado esquemáticamente antes de cada una de las grandes culturas básicas, no lo habíamos hecho de manera tan detallada. La necesidad de la consideración física nos es dictada por una exigencia objetiva; el pastor nómada de la estepa depende totalmente del escaso pasto de las grandes llanuras asiáticas, y sus límites son igualmente el límite de su hábitat, de su cosmovisión, de su existencia, de su historia.

La zona que deberemos describir se encuentra limitada al norte por la taiga (región de bosques de coníferas), al este por los montes del Gran Khingan de la Manchuria (región húmeda y microtermal, que se extiende hacia el suroeste siguiendo las murallas chinas), al sur las murallas chinas (incluyendo el Ordo, región esteparia), el Tibet, el Indo-Kush, el Mar Caspio, los Cáucasos y el Mar Negro. Es decir, se trata de la *Mongolia* y Gobi, el *Turquestán* Chino (Sinkiang o cuenca del Tarim), el Turquestán Ruso (Turán) y las *estepas del sudeste de Europa* (al sur de la taiga de Polonia y Rusia, teniendo a los Cárpatos al occidente, los Balcanes y Caúcasos al sur).[1]

La primer zona es la *Móngolica*, que tiene al sur, el desierto de Gobi, incluyendo el Ordo, al norte los montes Saiansk —quedando entonces el lago Baikal dentro de su influencia inmediata—. En Etsin Ike caen sólo de 50 a 100 mm. de lluvias anuales, y en ninguna parte excede los 200 mm., y sin embargo los ríos Yeniséi, Selenga y Argún recorren la estepa del norte. Hay pastos que permiten la ganadería y el pastoreo. Las máximas glaciaciones del pleistoceno nunca cubrieron estas regiones, que gozaban, en ese

1. Cfr. Oscar Schmieder, *Geografía del Viejo Mundo*, FCE, México, 1955, 754 p.; nos basamos en esta obra, principalmente, para todas nuestras descripciones y conclusiones. Evidentemente, las zonas del desierto de Thar, Irán, Mesopotamia, Arabia y Egipto pertenecen igualmente a estos paisajes secos (desiertos o estepas) que estudiaremos en parte, y terminaremos de exponer en los parágrafos siguientes. Téngase siempre en cuenta que la estepa y el desierto tendrán una relación directa a la Weltanschauung *uránica*, y es esto, primeramente, lo que nos importa en la descripción geográfica. Los pequeños Oasis mesopotámicos, egipcios o del Indo fueron la expedición *krónica* o *sincrética* sin demasiada personalidad.

entonces, de un clima más benigno y húmedo. Esto explica un paleolítico bien representado en industrias y fósiles humanos. En la zona de los montes Altái y del río Yeniséi, gracias a los geniales descubrimientos de Teplouchov, se ha podido estudiar toda una cultura de «Neocrópolis». El paleolítico inferior es muy abundantemente desde el Casachstán oriental hasta el Altái,[1] encontrándose en este último un nivel musteroide,[2] además de la Pebble. El Paleolítico superior vio florecer la cultura Shabarakhusu —sobre el río Selenga—, y Ikhengun en Mongolia inferior (en el tiempo de Djalainor de Manchuria). Estas industrias se extendieron por todo el Gobi, hasta el Lago Baikal, y hasta más allá de los montes Altái (la industria paleolítica inferior de Aul Kanaj, al sur de la taiga siberiana, significa un antecedente de esta irradiación). El Mesolítico continúa y desarrolla las industrias anteriores (por ejemplo Shabarakhusu II, Tsaghan-nor y Ulan-nor en Gobi). El neolítico manifiesta la permanencia de dicho proceso (Shabarakhusu III).

Este centro cultural es, entonces, el origen de las civilizaciones mongólicas, y el punto de partida de las grandes emigraciones debidas, por una parte, a un aumento demográfico que la frágil subsistencia pastoril no podía absorber, y por otra parte a las sequías frecuentes que producían la falta de alimentos de la población nómada. Fue por estas regiones mongólicas que la industria del bronce llegó a China ya altamente perfeccionada, sin que se cumpliera en los valle del Huang-Ho las fases previas para su dominio. Se trata, entonces, de pueblos que inquietaron continuamente a sus pobladores del sur, y aportaban al mismo tiempo descubrimientos superiores traídos del oeste. Pero, en especial, el rápido dominio del caballo y los metales para usos guerreros, le dieron la supremacía en las batallas —sin embargo habrá que esperar para ello la Edad del Hierro—, y le permitieron poco después construir grandes Imperios.

---

1. Ch. A. Alpysbaev, *Otkrytie panjatnokov drevnego i pozdnego paleolita v Juznom Kazachstne*, en *Sovetskaja archeologija* (Moscú), I (1961), p. 128-138.

2. S. Rudenko, *Kul'tura naselenija central'nogo Altaja v skifskoe vremja*, Moscú-Leningrado, 1960 (Alimen-Steve).

No debe olvidarse que muchos de los pueblos emigrados a América son de origen racial mongólico —altaico—, y que debieron vivir hace algunos miles de años en un mismo hábitat que los habitantes del Gobi. Quizás por cambios climáticos, quizás por influencia de emigraciones demográficas necesarias, quizás por invasión de otros pueblos, los primitivos americanos se internaron en las inhóspitas tierras de la Siberia y el Pacífico y debieron cruzar a América. Una de las últimas causas de las invasiones a América, de manera directa o indirecta fueron siempre, aun en el Paleolítico, las emigraciones que procedieron del Gobi. Y esto queda plenamente justificado si se tiene en cuenta la presencia en Siberia de una antigua industria del hueso, a fines del Paleolítico, que se extendía de los Urales hasta la región Baikalia,[1] y además en la zona del río Yeniséi. Estas mismas industrias son conocidas entre los Esquimales —idénticas a las que Nelson descubrió en el Mesolítico del Gobi—.[2] Los habitantes de las estepas y desiertos presionaron sobre los Tungusos (tribus mongólicas primitivas), que avanzando hacia el norte se transformaron al fin en pueblos siberianos del nordeste, expulsando hacia América muchos pueblos mongólicos y siberianos.

Los Mongoles siempre fueron pastores —y fue quizás en Mongolia el primer lugar donde el hombre aprendió a domesticar al animal—. La pequeña tribu de kirguises, los todsha de Tuva, manifiestan la forma más primitiva del pastoreo, ya que siendo pastores de renos, aseguraban su vida igualmente con la caza —que efectúan con trampas—. Allí se conoció la domesticación del caballo, el camello, el ganado vacuno y lanar. Hubo una pequeña agricultura en las zonas marginales del norte y sur —cultivos de

1. O. Menghin, *Weltgeschichte der Steinzeit*, Viena, p. 42.

2. Se trata de la nombrada cultura de Shabarakhusu. N. C.Nelson, Geology and prehistoric archeology of the Gobi desert, 1926; G. von Merhart, The Paleolithic period in Siberia. Contribution to the prehistory of the Yenisei region, en Americ. Anthrop. (Lancaster), XXV (1923) 21-55; S. V. Kiselev, Drevnjaja istorija Juznoj Sibiri, en Materialy i issladovanija po archeologii SSSR (Moscú), IX (1949), que habla de la cultura de Afanasjevo que llega a la región del Altai, en la Edad de Bronce.

secano—. Se les puede llamar una «cultura del caballo», que ya se conocía en el V milenio.[1]

Esta Asia Oriental de las estepas y desiertos, del pastor nómada, era el temible «norte» de los Chinos, la frontera con la barbarie. Desde la época de los Shang se conocía la existencia de los Hiung-Nu (hunos) y no sería difícil que la invasión de los Chou, que descendieron al valle del Huang-Ho, fuera debida en parte por la presión de los mongoles. En el siglo VI a. C. dominaban a la perfección el caballo. En el siglo III a. C. todo el Gobi estaba bajo un gobierno unitario Huno. El primer Emperador de los Han luchó contra ellos y quiso aislarlos construyendo la gran muralla (siglo III a. C.), y Wu- ti llegó a realizar expediciones hasta el corazón del Estado de los Hunos, apropiándose definitivamente del Kansú. En esta época el Imperio de los Hunos, gracias a Madoun (209-174 a. C.),[2] había anexado la cuenca del Tarim (Turquestán oriental) y buena parte de la taiga Siberiana al oeste del lago Baikal (hasta el río Irtish). Con ello expulsaron a los primitivos habitantes del Tarim (quizá indoeuropeos) y lucharon igualmente contra los Turcos. Entre los años 73 y 97 el general chino Pan Ch'ao eliminó a los Hunos del Tarim, dominando así la China el «Camino de la seda». Los Hunos irrumpían en el norte de China sembrando el desconcierto, la anarquía y dominando esporádicamente diversos reinos y en el siglo II y III d. C. llegaron hasta el Oxo. Por último en el siglo IV d. C., tribus mongolas y turcas invadieron la China conquistando todo el norte —debiéndose refugiar los reyes en el Nankín—. En el siglo V otras tribus turcas eliminan a las anteriores en el 426 a 534 quedando dueñas del Huang-Ho. Fue conocido en ese siglo V, por primera vez, el norte de los «Turcos» (fuertes).

Muchos grupos de Hunos se lanzaron hacia la Rusia meridional llegando hasta el río Dniéster y deteniendo el avance hacia el

1. Karl Narr, *Exkurs über die frühe Pferdehaltung*, en *Saeculum Weltgeschichte*, I, pp. 578-581.

2. Cfr. W. M. McGovern, *The Early Empire of Central Asia*, 1939.

oriente de los Godos (raza teutónica), que se dirigieron entonces sobre el Imperio Romano. Los Hunos se instalaron en Hungría y bajo la dirección de su rey Atila comenzaron sus pillerías desde el 433. Todo el movimiento de los pueblos germanos se debe al comienzo de las emigraciones de la lejana Mongolia. En el 435 sometieron Rusia meridional; en el 445 atacaron a Constantinopla; en el 451 invadieron la Galia, donde fueron detenidos en la batalla de Chalons por los ejércitos romanos-teutónicos.

Por su parte clanes de hunos heftalíes cruzaban el río Oxo en el 425, e invadían a la India en el 455, desorganizando el Imperio de Los Gupta. En el 484 dominaban el reino de los sasánidas de Irán. Pero con esto su pujanza se termina, siendo expulsados sucesivamente de Hungría, Irán y el Oxo.

Mientras tanto el Gobi y la Mongolia pasaba de mano en mano. Del 682 al 744 d. C., por ejemplo, reinó el Janato turco en Mongolia. Del 744 a 840, pasó a los Uigir, pueblo igualmente turco —que se convirtió al maniqueísmo, por influencia iránica—. Sin embargo, hubo una organización Imperial prototípica de los mongoles, y fue el resultado de las conquistas del jefe de la raza altaica llamado Chingiz Jan (Gengis-Kan; 1167-1227 d. C.), que unificó bajo su puño a los pastores nómadas («gentes de la estepa», *ke ér-ún ingen*) y las tribus de los bosques *(hoyin-irgen)* de la taiga siberiana. Su «Imperio del Mundo» comenzó por el predominio de los míseros clanes que vivían entre Tula y Orjón. En el 1203 había unificado la Mongolia central; en el 1204 venció a todos los turcos de la Mongolia occidental; en el 1206 fue coronado *Jan* supremo de todos los mongoles. Los Djurchet (raza tungusa) había asolado la China en 1122; no le fue difícil a Gengis Kan en 1215 tomar Pekín. En 1218 dominaba ya el Turkestán oriental (Sinkiang); en 1221 el Turquestán occidental, tomando a Samarkand, recorriendo el Irán y Afganistán. ¡Las atrocidades no tuvieron límites! Las hordas de nómadas, diestros en usar el corto arco desde los caballos lanzados al galope, destruían todo lo que la revolución agrícola y urbana había logrado después de un largo y costoso proceso civilizador. Los lugartenientes Djebe y Subötei, con 20.000 jinetes, reco-

rrieron el mar Carpio, la Persia, el sur de Rusia (1221-1222), devastando Georgia y aniquilando el ejército ruso en Azov, regresando al Asia por el bajo Volga. Su *Weltanschauung* era extremadamente primitiva, no pasando a veces el nivel del shamismo, admitiendo siempre una cierta primacía de la estructura *uránica* y del «Padre de los Cielos».

Los cuatro hijos del Emperador mongol continuaron las conquistas, pero al mismo tiempo organizaron los Estados dominados. La capital de Ogodei fue Karakórum (1235), (Janato de Turquestán) en el 1231 sometieron Persia; Kiev, en Rusia, caía junto a Vladimir (1237), quedando sometida al poder mongol hasta 1481 (Janato de Rusia). Polonia fue devastada, y llegaron hasta Silecia (batalla de Leignitz en 1241). Invadieron Hungría en 1241 y contemplaron Viena y la costa dálmata. Sólo se arraigaron en Rusia donde permanecerían en Crimea hasta el 1783.

Mientras tanto aseguraban sus adelantos en China arrebatando a los reyes chinos la ciudad de K'ai-feng (1233), capital de los Kin; y en el 1259 se concluía la conquista del sur (Janato de China, hasta el 1368). Además anexionaron el califato de los abbdasies, tomando Bagdad en 1258 (Janato mongol de Persia, que durará hasta el 1235). Los mongoles, culturalmente, no tuvieron personalidad y fueron absolutamente asimilados por los habitantes conquistados. No dejaron de su paso sino el recuerdo de sus crímenes. Tamerlán —que gobernó entre el 1370 al 1405— quiso construir el Imperio de Gengi-Kan, y aunque recuperó buena parte de sus Reinos nunca pudo igualarle. En el 1402 contempló Constantinopla después de haber derrotado a los Turcos —aunque en verdad les abrió el camino para sus conquistas posteriores—. Uno de los últimos sucesores de este Transoxiano, expulsado de su capital Samarkand, invadió la India en el 1526 y gobernó el antiguo Sultanato de Delhi, que se transformó en el imperio de los «Grandes Mongoles» (Mongoles) hasta el 1707.

Al nivel del núcleo mítico-ontológico nada de particular podemos decir de este pueblo primitivo. Su valor estribó, en cambio, en que abrieron las grandes rutas para el *contacto* de las

grandes civilizaciones, y las estepas se transformaron en medios de comunicación.[1]

[2] El Sinkiang o *Turquestán oriental*, está compuesto por dos paisajes distintos; al nordeste Dzungaria tiene por límite nordeste los montes Altái —que lo separan de Mongolia—, al sur los montes Tian-Shan; al suroeste la cuenca del Tarim tiene al oeste el Pamir y al sur el Tibet, y al este se conecta al Gobi en las depresiones que producen los montes Tian-Shan y Kuen-Lun, la primera alcanza los 6990 mts. de altura y la segunda 8620 mts. El valle del Turfan —entre Dzungaria y el Tarim— se hunde aún debajo del nivel del mar, teniendo sólo unos 50 mm. de precipitaciones por año, y no superando todo el Turquestán los 100 mm., es decir, siendo una de las regiones más secas del mundo. La vida, la civilización y las caravanas nacieron y murieron junto a los Oasis que serpentean los valles bajos, en Dzungaria, los de Turfan, Urumchi, en el Tarim los de Kuche, Kashgar, Yarkand y Kotan.

Los primeros habitantes fueron indoeuropeos, hindúes e iránicos, y hablaban un dialecto sánscrito. Los chinos les llamaban los Yueh-Chi. En el 760 a. C. los turcos Uigures, molestados por los mongoles, conquistaron el país y tuvieron por centro el Oasis de Turfan. Por su parte los Yueh-Chi ocuparon el valle del Oxo y crearon el reino de Kushan, junto a los Partos. Con los siglos aceptaron el budismo y las influencias griegas se hicieron sentir en todos los niveles —que han encontrado Budas de formas apolíneas—. El Emperador Wu-ti conquistó la región para el Imperio Chino desde el 140 a. C. Se abrió así el «Camino de la Seda», y en la «Torre de Piedra», a los pies del Pamir, los caravaneros grecorromanos procedentes de Antioquia intercambiaban sus productos con los chinos llegados del Huang-Ho. Teniendo como centro de operaciones esta zona los Turcos constituyeron sus primer Imperio a partir del 565 d. C., dominando la Mongolia al este (Janato oriental con capital en Orjón,

1. G. F. Hudsou, *Europe and China, A survey of the relations from the earliest times to 1800*, 1931.

en la cuenca del Selenga mongol) y el Turquestán occidental (cuyo centro era Issqkul). Fueron derrotados por los T'ang (Dinastía china del 618-907 d. C.) que recuperaron para el Imperio el «Camino de la Seda», restableciendo el contacto con el budismo y con la Persia sasánida.

Aunque la zona fue ocupada muchas veces por las invasiones de Hunos y Mongoles, el paisaje quedó definitivamente dominado por los Turcos, convertidos al Islam. Los árabes desviaron después el comercio hacia el Océano Índico y Gengis-Kan despobló el país.

[3] Los habitantes del Irán, denominaban a sus peligrosos vecinos del norte, el *Turán*, que más tarde fue nombrado Turquestán occidental o rusa —porque fueron los turcos sus principales moradores—, y además Transoxiania. La región está limitada al oeste por el mar Caspio y el Aral, al sur por los plegamientos terciarios del Irán, el Hindo Kush y Karakorum, al norte incluye la meseta de Turgai hasta los Urales y los límites divisorios con la cuenca del río Ob, al este por fin se comunica con Dzungaria al nordeste y con la cuenca del Tarim (a través de los montes Tian-Shan) al sureste. Es un clima que tiene una media anual de oscilación de temperatura de 30° C, y las diferencias extremas (máxima verano y mínima invierno) es de 82° C. En invierno el lago Baljach se cubre de una espesa capa de hielo. Todo el paisaje está dominado por dos ríos, el Amu-Daria (llamado también Oxo u Oxus) y el Sir-Daria. Estos ríos y sus afluentes menores, permitieron una temprana cultura agrícola en los Oasis numerosos y pequeños. Bactriana (parte superior de la cuenca del Oxo) fue sede de una civilización urbana, y Bojora y Samarkand florecieron después en condiciones análogas. Los descubrimientos realizados en Anau I nos manifiestan que todas estas regiones poseyeron un paleolítico común. En el Neolítico, unos 5000 a. C. (la cultura Dzejtun) manifiesta el conocimiento de una cerámica de tierra cocida. En Anau I A aparece ya el cobre, recibiendo esta ciudad, influjos de Tel El'Obeid.

En Fergana se dominó el bronce muy tempranamente y su cerámica habla de un cierto influjo de la practicada en China (cultu-

ra Yang-shao). Existen igualmente elementos de la cultura Triplje, tan distante de este centro. Todo esto nos muestra que el Turán es un de las regiones esenciales de «comunicación» entre la Siberia, la Mongolia, la China y el Tarim con el Irán (y a partir de éste con la India, La Mesopotamia y todo el Occidente mediterráneo).

Sus primitivos habitantes debieron ser Indoeuropeos —o quizá fuera la región originaria de los invasores «arios» del Indo, aunque después habitaron en Irán algún tiempo—. Los Yueh-Chi, indoeuropeos del Tarim, expulsaron a los moradores arcaicos y a los sakas de filiación escrita, y ocuparon, por su parte, la cuenca del Oxo creando el primer reino o Imperio de la región, el de Kushan, que tenían muchas influencias griegas, pero igualmente de los escitas, iránicos y partos.[1] Dominando el Oxo, el Imperio Kushan extendió sus conquistas hasta el valle del Indo, Tarim, y aún a la Bactriana en el 126 a. C. Con Kanisha II (120-162 d. C.) los Yueh-Chi dominaron la Bactriana, Afganistán, Gandhara y Cachemira. Se derrumbaron ante el segundo Imperio de Magadha en el siglo III. De todos modos hicieron que esta zona de «contacto» estuviera organizada y permanentemente al servicio de las caravanas que unieron en aquel entonces activamente la China con la India y el Irán. Por su parte los Turcos, expulsados de Dzungaria ocuparon el norte desde el siglo II a. C. Dominaron las regiones de Fergana y Samarkand, desplazando el Reino Kushan a las montañas y a la cuenca superior del Oxo. Ante la ruina del Kushan los turcos invadieron igualmente el sur, y, como hemos dicho más arriba, constituyeron un janato occidental cuya capital fue Issiqkul, junto a los arenales del Muiun-Kum, entre el río Ili y las últimas estribaciones del Tian-Shan, todo esto a partir del 565 d. C. Sin embargo los Emperadores chinos conquistaron la cuenca del Tarim y desorganizaron los Janatos turcos, los cuales, primero como bandas dispersas, después como verdaderos ejércitos invadieron el mundo abbâsí del Irán árabe en el siglo XI. Mahmûd de Gazna (998-1030) se apropió de Afganistán hasta el Pendjab hindú.

---

1. W. W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, 1938, p. 834.

El sultán seldjuquí, Tugril-bag (1038-1063) derrotó la Persia y conquistó Bagdad (1055). Arrebataron Armenia a los bizantinos (1063-1072) y continuaron sus conquistas a tal punto que unos decenios después dominaban toda la actual Turquía, hasta el Egeo, el Irak e Irán, y el Turán hasta el Oxo. Si la primera cruzada no hubiese llegado desde el occidente, es muy posible que Constantinopla hubiera caído en manos de los Turcos (en torno al 1092). Fueron entonces los Turcos los primeros que debieron enfrentarse, en la Historia Universal, a fuerzas agresoras del colonialismo europeo (en 1097 los Cruzados se apoderan de Antioquía).

Por su parte los Hunos ocupaban el Turán y organizaban un Janato (1235). Los Turcos fundaron un Sultanato en Qonya (capital de Iconium) (1081-1300 d. C.), que luego se fraccionó y dio lugar a una profunda anarquía. Una de estas familias turcas, de los Otomanos, impondrá un temple, gracias a la inteligencia del sultán Murâd I (1360-1389), que no sólo gobernará sobre toda la Anatolia —ya conquistada por Othmán (muerto en 1326)— sino igualmente sobre la Macedonia Griega. Sus sucesores invadieron Serbia y Bulgaria y rodearon de tal manera a Constantinopla que la ciudad debería rendírseles rápidamente. Tamerlán salvó nuevamente a la gran ciudad tomando Ankara el 20 de julio de 1402. De todos modos el 29 de mayo de 1453 Mahámmad II entraba en Santa Sofía. Los griegos por su parte, producían una valiente «reconquista», obligando a los Turcos a abandonar Europa.

De este modo sintético hemos querido describir el movimiento de pueblos que originariamente comenzaban siempre en la Mongolia y se expandían sucesivamente hacia Sinkiang y Turán, y de allí a las estepas del sudeste europeo (indoeuropeo) y en las zonas civilizadas de cultura agraria y urbana. Todos estos pueblos son como ambas «negativas» de la Historia, que sólo sirvieron para «comunicar» a los Imperios aislados del oriente y occidente, y quizá para manifestar la debilidad de organizaciones políticas corruptas o débiles. Esas invasiones eran una prueba de fuego: si las zonas agrícolas y urbanas resistían, mostraban su vitalidad y pujanza; si dichas zonas habían ya caído en su periodo de fosilización, los

Raza Uralo - Altaica					
Raza Urálica				**Raza Altaica**	
Samo-Yedish	**Fino - Húngara**			**Turca**	**Mongólica**
	Finesa	***Permish***	***Húngara***		
	Lapones	Zyryanios	Magyares	Yakutos	Euryatos
	Fineses	Votyakios	Vogulos	Bashikiros	Kalmuckos
	Tchermisios		Ostyakios	Kirghizos	Mongoles
	Kordvinios			Uiguros	
				Tártaros	
				Osmanios	

The Cambridge Medieval History, I, p. 333.

«bárbaros», el «proletariado externo» cumplían su misión de exterminio. De todos modos, hemos visto, desde el siglo XVI, que todos estos pueblos se han sedentarizado de algún modo, o su debilidad demográfica —ya que las zonas sedentarias y agrícolas han producido una revolución demográfica sin precedentes—, los coloca en la situación de invadidos y no ya de invasores. Los agricultores rusos y chinos ganan terreno en las estepas y aún a los desiertos.

§ 23. El Pacífico de los Polinesios y Americanos

Nos toca ahora abordar la tercera zona de «contactos». Se trata, nada menos, que del inmenso Océano Pacífico que nunca fue un muro de separación, sino, por el contrario, un secreto puente usado por los más expertos marinos de la Prehistoria Universal en la época Paleo- y Neolítica.[1]

1. Véase, entre otras, las siguientes obras: J. Beaglehole, *The exploration of the Pacific*, Londres, 1847; K. Haushofer, *Geopolitik des Pazifischen Ozeans*, Berlín, 1924; F. Keesing, *Native peoples of the Pacific*, Nueva York, 1946 (con abundante bibliografía); Alimen-Steve, *Vorgeschichte*, I., pp. 291-301; Paul Rivett, *Les Malayo-Polunésiens en Amérique*, contribución a la Acad. Inscri. Belles Lettres, París (1924) p. 335-342; E. Nordenskioeld, *Origin of the Indian Civilization in South America*, en *The Amer. aborigens* (Toronto) (1933), p. 248-311; J. Imbelloni, *Kalasasaya, Tipología de una construcción americana conexa con el área megalítica del mundo antiguo*, en *Relac. Socied. Argent. de Antropología* (1942) p. 189-217; del mismo autor, *Einige konkrete*

Todos los autores e investigadores admiten que los primitivos habitantes americanos usaron el estrecho de Bering durante el último periodo Glacial —sea en los interglaciares del mismo Würm, sea en la época postglacial—. Debieron ser originarios de Siberia, del oeste de Asia y aún del Asia sudeste. Como hemos visto en el parágrafo anterior, estos pueblos debieron partir hacia América, no en la búsqueda de un nuevo hábitat (pues el norte era cada vez más inhóspito), sino huyendo de pueblos más fuertes, quizá mejor armados, y en todo caso más numerosos. En la época de la explosión demográfica, cuyo centro de irradiación debió ser ya en el Paleolítico superior las estepas asiáticas y el desierto de Gobi, los primeros americanos se internaron en el norte descubriendo sin saber ni quererlo al que sería su propio continente. Más allá de Alaska y el Yukón se abrió hacia el sudeste, América.

[1] Por el mismo motivo, es decir, por la ocupación demográfica del paisaje y huyendo de clanes invasores procedentes de las estepas, muchos pueblos de China —de la China prehistórica— presionaron hacia el sur (sobre Indochina); y los pueblos Hindúes —aún antes de la expulsión de los portadores de la civilización de Mohenjo- Daro—, presionaron por su parte sobre Birmania, sobre Malasia. Desde el Paleolítico superior toda una civilización del mar, artistas de la disciplina naviera, recorría el este de India, el oeste de Birmania, la Península de Malaca, las islas de Sumatra, Borneo, Java, Nueva Guinea, internándose aún más lejos hacia el este, y uniendo al norte las Filipinas con la China el Japón. Como ninguna otra civilización del mar (piénsese en las del Mediterráneo, el Mar Báltico y del Caribe americano, aunque esta última mucho más primitiva), estos navegantes comenzaron a dominar las corrientes marinas, la orientación por estrellas, el uso del viento en sus frágiles balsas con velas más burdas, y se fueron

Beweise für die ausserkontinentalmen Beziehungen der Indianer Amerikas, en *Mitt. der Antropolog. Gesell* (Viena) LVII (1928), p. 301-331; Heinz Kelm, *Frühe Bezienhungen Amerikas zu Asien und Polynesien*, en *Saeculum Weltheschichte*, I, pp. 610-637 (bibliografía en pp. 663-668).

alejando hasta llegar, al menos, hasta las Islas Hawai (20° lat. norte y 160° de long. oeste) al norte, y al este siguiendo las islas Samoa, las Tuamotu y Marquesas, hasta la misma isla Pascua (que solo dista 3500 Km. de Chile y no sin otras pequeñas islas intermedias). Ésta última (114° long. este y 24° lat. sur) fue descubierta en 1722 por Roggeveen, y no está lejos de las islas Sala y Gómez y San Felipe, que pertenecen igualmente a Chile.[217]

Como aparecerá evidente para el mero sentido común, si es que los mismos europeos —con todos sus adelantos en la navegación— debieron esperar dos siglos para descubrir estas islas (Cook descubrió Hawai sólo en 1778), sería prácticamente imposible que aquellos primitivos navegantes polinesios, que habitaron dichas islas, no hubiera llegado a América. Por una mera probabilidad estadística. Fueron necesarios muchos cientos de viajes para que en el inmenso Océano el hombre descubriera un sinnúmero de islas diminutas perdidas en los 177 millones de kilómetros cuadrados del Pacífico, y sería imposible, como decimos que dichos navegantes, aunque más no sea por error o por naufragio, no llegaran a América. Es infinitamente más fácil «ir a parar» a las costas americanas que colonizar las islas Hawai, Chrismas, Marquesas y Pascua. Esta sería una razón lógica, pero abordaremos ahora argumentos de mucho mayor peso y que nos conducirán de la mano a la cierta conclusión de la influencia racial, civilizadora y cultural de los polinesios en América, manifestando así la consistencia de esta tercer zona de «contacto» en la Historia Universal, esencial para la explicación de la aparición de las Altas Culturas americanas. Todos los elementos que analizaremos forman parte de un sistema de civilización —instrumentos—, de un ethos o un núcleo mítico-ontológico que forman un organismo cultural —lengua, artes, mitos—. Comenzaremos por el más externo e iremos remontándonos a los elementos más internos de la influencia polinesia (y en general del viejo mundo) sobre América a través del Pacífico.

---

1. Pascua dista de las islas Macquaire (160° long. este), que tiene influencia polinesia de más de 10.000 Km. línea recta.

Las civilizaciones del Pacífico (y del Indico, ya que la Isla Madagascar tiene muchas relaciones culturales con las de Australia y Oceanía) poseen una antigüedad venerable. En la Isla de Java se descubrió el *Pithecanthropus erectus* en el año 1891-1892, gracias a las investigaciones de E. Dubois. Poco a poco se han ido conociendo en esta zona tantos fósiles del Paleolítico inferior que se le considera como uno de los centros más probables de la aparición del hombre (al menos un centro «secundario» y de unos 700.000 años de antigüedad —comparables con los del Sinanthropus y el Atlanthropus—. Existen igualmente restos del hombre Neandertal (*Homo soloënsis*). El Mesolítico se hace presente con muchos fósiles *sapiens*, de morfología protoaustraliana (idéntica a la encontrada en Keilor en Australia). Siempre en la zona Indonésica, el neolítico manifiesta ya una clara influencia continental, y en la época de bronce (cultura Dongson) irrumpe con una difusión de los elementos del periodo Han chino (siglo I a. C.). Procedente del noroeste, los primeros habitantes de Australia (tasmanios y australianos), debieron ya utilizar algunos instrumentos de navegación para ocupar las islas Melanésicas y la misma Nueva Guinea y Australia. Una segunda corriente de población fue la Melanésica propiamente dicha —o protomalayos— precedida por negroides (que se encuentran en el África, la India e Indonesia).[1] Los Micronesios, por su parte, procedentes de la zona de las islas Filipinas, ocuparon la región al menos desde el 1527 a. C., los cuales no han superado aún en el presente el Neolítico.[2]

[2] El grupo de pueblos que nos interesa especialmente es el que compuso la cuarta corriente inmigratoria en las islas del Pacífico. Se trata de los Polinesios. Estos debieron proceder de Indonesia o del sur de China, territorio que abandonaron aproxi-

---

1. Sobre la influencia en América, cfr. Paul Rivet, *Los orígenes del Hombre Americano*, FCE, México, 1960, pp. 96 *ss.*; Imbelloni, *La segunda Esfinge Indiana*, ed. cit.; Wilhelm Schmidt, *Kulturkreise und Kulturschichten*, ed. cit.; etc.

2. Alimen-Steve, *Vorgeschichte*, I, p.299. Todos estos pueblos pudieron ser expulsados por las invasiones posteriores y lanzados al mar. Hay también elementos raciales y culturales de ellos en América.

madamente unos 1700 a. C., por la expansión demográfica producida hacia el sur y cuyo origen fue el Reino de los Shang en China. Debieron ser agricultores, conocían la domesticación de los animales. Construían hábilmente sus embarcaciones, expertos en la alfarería y cerámica —aunque después perderían este arte.[1]

Desde Indonesia pasaron a Melanesia (Nueva Guinea) y de allí a Somos (donde se han descubierto restos fósiles polinesios desde el 800 a. C.). Desde estas islas —centro de operaciones—, unos partieron hacia el noroeste (zona Micronésica); otros al este, la más rápida y mejor preparada, alcanzando las islas Marquesas y al sureste las Islas de la Sociedad y Tuamatu (Raiatea, Tahiti, Pitcairn, etc.); al norte descubrirán el conjunto de las islas Hawai, que habitaron desde el 124 d. C.[2]

Pareciera que hubo aún una nueva invasión, en torno al siglo VII d. C. y que se constituyeron sus componentes en clase noble y dominadora, iniciando lo que pudiera llamarse la conquista consciente del Pacífico. Crearon confederaciones de islas y se opusieron a los dioses tradicionales de los primitivos habitantes. Adoraban al Dios creador (Tangaros) y al Señor de los mares. La primera cultura era la de Manahune (cuyo centro fue las islas Samoa); esta segunda cultura, *Ariki* (Ari'i, Ali'i), tuvo como centro las islas Tahití, en especial Raiatea (los restos arqueológicos son anteriores al 725 d. C.). El «nivel cultural Ariki» se distinguió por el dominio en el arte de la navegación. En buenas condiciones llegaban sus naves a desarrollar hasta 16 millas por hora. Eran espléndidas balsas que podían llevar hasta 150 hombres, y navegar con todo lo necesario durante 4 o 5 semanas.[3]

---

1. Canals Frau, *Prehistoria de América*, p. 497, indica el origen de los Polinesios como a ubicarse en India... Esta posición es por el momento igualmente probable. «Sie (los polinesios) müssen daher im mittleren und oberen Neolithikum ihre asiatischen Wohngebiete in Indonesien und Südchina verlassen haben, wohl unter dem Druck einer drohenden Expansion der Shang-Reiche Südchinas» (Alimen-Steve. p. 300).

2. Hans Nevermann, Die polynesische Hochkultur, en *Saeculum Weltgeschichte*, I, pp. 355-378.

3. *Ibid.*, pp. 365 *ss.*

Viajaban con animales, que mataban en la travesía, con mujeres e hijos. Transportaban aún pesadas piedras de sus tierras, para iniciar en los lugares descubiertos los nuevos templos con fundamentos de su patria originaria.

Este Imperio del mar reinó entre el 650 al 1150 d. C., y fue fundado por Ui-te- rangiora, a quien se le atribuye el conocimiento de las regiones Antárticas y las islas Hawai. En el 700 se constituyó en la Isla Raiatea un centro de culto polinesio, en la ciudad de Opoa, la Delfos de los pueblos navegantes. En el 725 d. C. los Ariki de Tahití dominaron definitivamente a Raiatea. Extendieron su dominio sobre todas las Islas Tuamotu y aún Samoa. En el siglo X tuvieron tráfico naviero y emigraciones frecuentes hacia Hawai —a 4000 Km. de distancia; hay sólo 1800 Km. de la isla Pitcairn hasta Pascua—. La Isla pascua no fue sino el último valuarte de la cultura Ariki.[1]

El Océano Pacífico norte tiene siempre (en verano e invierno) buenas condiciones para unir el Asia noreste y América, gracias a la corriente Kuroshio. El hemisferio sur en cambio tiene la corriente de Humboldt, en verano (enero-febrero) que impide la navegación de este a oeste, pero al contrario, en invierno (julio-agosto) permite una cierta navegación, debajo el paralelo 20°, de oeste a este, y por ello se podía navegar de Tahití a Pitcairn, islas Pascuas y costas chilenas. Pero decir costas chilenas, es decir, siguiendo la corriente de Humboldt, costas peruanas. Además en dicha época, desde las islas Chrismas podía igualmente utilizarse la contracorriente ecuatorial, que lanzaba a los navegantes a las costas de Panamá, Nicaragua, zona occidental de los Mayas y Aztecas.[2] Además las corrientes del Pacífico no son tan fuertes, ni constantes, y los polinesios sabían viajar contra corriente y los vientos.

---

1. Las Isla Marquesas y Mangareva jugaron un gran rol en las obras artísticas de la isla Pascua, que debió ser invadida en torno al 1150 d. C. siguiendo el movimiento de pueblos que hemos bosquejado arriba.

2. Cfr. P. Privat-Deschanel, *Oceanía*, en *Geografía Universal*, dirigida por Vidal de la Blanche, Montaner, Barcelona, t. XIV, 1955, pp. 44 *ss*; F. D. Ommanney, *El Océano*, FCE, México, mapa entre pp. 18-19.

El Pacífico no habría significado sólo el puente de contacto del Asia con América, sino igualmente de las culturas Americanas entre sí.

Dejemos aquí de lado el influjo que ciertamente debió existir por el Pacífico norte y a partir de Asia oriental.[1]

[3] Antes que los polinesios, llegaron a América australoides —como lo han mostrado Paul Rivet, Canals Frau y otros—, que debieron ser los sibéridos (habitantes de Siberia) *homo sapiens* análogos a los aurignacensis de Europa, Cape Flats de África y Australianos de Australia, dolicoides primitivos. Se trataría de la primera corriente de inmigración a América de Canals Frau. Quizá algunos penetraron por el sur —hipótesis de Mendez Correa— o accidentalmente por el Pacífico, en el Paleolítico. Veamos un claro ejemplo:

	Cráneo Ona	**Cráneo Australiano**
Capacidad craneal	1,400 cm^3	1,347 cm^3
Índice cefálico-horizontal	69	68
Índice anchura-altura	99	100
Índice nasal	58	54
Índice facial superior	47	50
Índice orbitario	78	78
Prognatismo	71°	70°
Paul Rivet, *Los orígenes*, p. 97, citando a R. Martín.		

1. Cfr. Heine-Geldern, *Das Tocharer-Problem und die Pontische Wande*, en *Saeculum* (Freiburg), II (1951) 225-255; del mismo autor: *Chinese Influence Mexico and Central America*, en *Actas* XXXIII Congreso Americano, 1958, I (1959), pp. 195-206; G. F. Ekholm, en *Is American Indian Cultura Asiatic?*, en *Nat. Hist.*, LIX (1950), pp. 344-351. Estos autores admitirían un contacto directo anterior al siglo VII a. C., entre los pueblos Chinos, y los Mesoamericanos —punto de partida de la misma civilización Olmeca y del Chavín, que con sus motivos de felinos nos recuerdan los bronces del tiempo de los Chou. Cfr. Heinz Kelm, *Der Weg Ubre den Pazifik*, en *Saeculum Weltgeschicte*, I, pp. 620ss.

Para el pueblo *Con* y para los diversos dialectos *Australianos* existen vocablos idénticos tales como agua (Ku, Kon), cabello (alun, aal), diente (yorra, horr), fuego (makka, maka), hueso (Kó, ko), etc.

Emigró posteriormente un pueblo de estructura racial (braquioide) y protomalaya de cultura neolítica. Llegaron necesariamente por el Pacífico, sea bordeando las Aleutianas, sea por las islas Polinesias hasta la región Panameña (Canals- Frau); es la tercera corriente de población. Procedentes originariamente de la región insular de Indonesia estos paleomongólidos subsisten en Melanesia y América:

	Perikú (California)	**Lagoa Santa** (Brasil)	**Papues** (Melanesia)
Capacidad craneal	1,438 cm^3	1.388 cm^3	1.418 cm^3
Índice cefálico-horizontal	66	70	68
Índice anchura-altura	103	104	104
Índice nasal	50	50	53
Índice facial superior	52	47	53
Índice orbitario	83	86	78
Prognatismo	68°	?	73°
Estatura	1,644 cm	?	1,640 cm

Paul Rivet, *ibid.*, p. 97, citando a R. Martín.

Queremos en cambio detenernos especialmente en el «contacto» que los Polinesios tuvieron con las costas americanas del Pacífico, que son los que tienen mayor interés porque influyeron las zonas de alta cultura —o que gestarían las civilizaciones de América nuclear.

[4] Los Polinesios, procedentes de la mítica tierra de *Hawaiki* (Java, Birmania y aún quizás la India), se difundieron por toda la

1. Cfr. Canals Frau, *Prehistoria*, pp. 425 *ss*.

Polinesia y debieron igualmente llegar a América, y esto mucho antes de organizar sus Estados inter-isleño oceánico. Sus influencias se dejan ver desde el 1000 a. C., según Canals Frau, y aunque pareciera un tanto excesiva esta fecha bien pudieron ser protopolinesios. Veamos en primer lugar un elemento altamente significativo, por cuanto nos habla de un «mundo humano», es decir, la lengua.

Mucho más útil que la mera comparación de algunas listas de palabras, bien lo ha demostrado Imbelloni,[1] es considerar la línea isoglomática de la lengua, como continuidad geográfica de una creación lingüística. Si tomamos por ejemplo la palabra Toki (hacha de trabajo) veremos que se usa en distintas áreas geográficas: en Tonga (toki), Samoa (to'i), Futuna (toki), Tahití (toi), Nueva Zelandia (toki), Mangereve (toki), Hawai (koi), Pascua (toki), Araucanos de Chile (toki).

El concepto substantivo (hacha) despierta, sin embargo, todo un contexto simbólico de significación. Así por ejemplo «arma de guerra», en el Perú (*Chuki* como arma arrojadiza, *tuj-sina* como lanza, *hunpik-tok* como ocho mil lanzas, soldados). De allí se deriva igualmente el *leb-toki* araucano (jefe), *to'i-lalo* en Samoa (estado de sumisión), y los verbos *tokin*, *thokin* que significan mandar, gobernar, juzgar tanto en Araucano como en polinesio. «Al disponer por categorías nuestros datos objetivos, podremos deducir que la cadena isoglosemática del *toki* se extiende desde el límite oriental de Melanesia, a través de las islas del Pacífico, hasta el territorio americano, donde penetra en calidad de vocablo de cultura, y en toda esta trayectoria los significados de este vocablo han sufrido una idéntica transformación semántica».[2] Palabras tan esenciales como hombre (*tama* en el Pacífico, *tama* en el grupo americano Hoka) naris (*ihu*, *ihu*), cabeza

1. *La première chaîne isoglossématique océano-américaine, le nom des haches lithiques*, en *Festschrift W. Schmidt*, Mödling-Wien, 1928, pp. 324-335.

2. Imbelloni, *La segunda Esfinge*, p. 391. Este autor da otros ejemplos (como el de Karara, Kahu, Kiri, unu, kea, amu, apai, kumara). En el último caso, la kumara (Ipomea batata) llamada en América Kumar, kumal, umala (el camote o batata dulce) manifiesta

(*upoko*, *epoko*), sol (*laa*, *ala*), grande (*matoi*, *mato*), canoa (*valuha*, *balua*), demuestra de manera cierta la presencia de los Polinesios en América.[1]

Pero si pasamos ahora a otro nivel del «Círculo de la Cultura» polinesia —como diría W. Schmidt o Graebner—, al de los instrumentos, la certeza alcanzará una firmeza definitiva. Friederici ha mostrado que las hoyas de cultivo, realizadas para utilizar la humedad del subsuelo, se encuentran en Perú y Polinesia. En el sur de Chile se bebe la *kava*, bebida nacional polinesia —y denominada del mismo modo—, que se fermentaba mascando la raíz de ciertas plantas. La vela triangular polinesia se hace presente en Chile y Perú, teniendo el mismo tipo de mástil y de tela. Los *meres* (arma en forma muy especial) se encuentra en toda América y es originaria de Polinesia; lo mismo el *toqui*, arma ceremonial de piedra, con poderes mágicos (invocada de la misma manera en Nueva Zelanda y Araucanía). Aún las insignias sagradas tienen los mismos temas y formas en el Pacífico y hasta en Mendoza y Neuquen. *La kalasasaya*, construcción de carácter ceremonial, tiene la misma forma y cumple las mismas funciones en Sudamérica que en la Polinesia. El tipo de pala para remover la tierra para la agricultura (taclla peruana) es idéntica, a veces en elementos secundarios a la taclla *maorí* de Nueva Zelanda. La representación de ciertos dioses con el grotesco gesto de sacar la lengua se encuentra en todo el Pacífico (igualmente en India) y en toda la América Nuclear. A todo esto podrían agregarse centenares de elementos; cerbatanas, propulsores, macanas anulares o estrelladas, arcos, hondas, lazos, anzuelos, bastón balancín para el transporte de

una continuidad con la kumara, kumala, umara, k'uara de Micronesia, Tonga, Samoa, Tahiti, Hawai, etc. Lo importante es que se denomina kamotl (Azteca), komte (Panamá), Kamica (Caribe), Kamote (Perú), lo que nos muestra una propagación en toda la América nuclear. El método adoptado por Imbelloni es muy superior a la mera lista de palabras de Rivett, Schmidt y otros.

1. Canals Frau, *Prehistoria*, p. 493, propone, por ejemplo, otra lista de comparación entre los dialectos polinesios y el quechua: llevar (*hapai*, *apay*), viejo (*auki*, *awki*), medium (*waka*, *huaca*), guerrero (*inga*, *inga*), comer (*kamu*, *kamuy*), fuerte (*puhara*, *pucara*), etc.

carga, puentes de bejucos, remos, balsas, canoas dobles, decoración en sus proas, tipos de habitación, morteros, asientos y almohadas de madera, hamacas, mosquiteros, cepillos para el cabello, abrigo de fibras contra la lluvia, procedimientos textiles, ornamentos nasales, tambores de madera, que se les toca aún con el mismo ritmo, arco musical, flauta de Pan, juegos los más diversos, bebidas alcohólicas, cultivos por terrazas, irrigación, pesca por venenos, ofrendas religiosas por medio de conchas, danzas con máscaras, mutilaciones, etc. Pero lo más asombroso no son las semejanzas esenciales o estructurales de estos instrumentos o usos, sino los elementos *secundarios* que no son exigidos por el uso mismo del instrumento, tales como una decoración en un *meres*, un mismo tipo de música, la decoración de un vestido.

A todo ello pueden agregarse demostraciones de tipo botánico (la presencia de especies vegetales cultivadas por el hombre en las dos orillas del Océano y en sus islas), y aún médicas (por la extensión en América de enfermedades que sólo el hombre puede transportar o contagiar, y que sólo existen en Asia, Polinesia y América).

Los Polinesios influenciaron a América con su civilización Megalítica y con Neolítico que había realizado en parte la revolución agrícola, aunque dificultosamente la revolución urbana. De todos modos pudieron tener mucho más desarrollados que los primitivos habitantes una conciencia de organización Estatal, y si no estuvieron en el origen de las Altas culturas de la América Nuclear al menos debieron influir directamente en muchas de sus estructuras, aún esenciales.

Sea lo que fuere, ya que muchas de las conclusiones provisorias no son más que hipótesis en sus detalles, queda ciertamente demostrado que el Pacífico fue una zona de «contactos» no sólo en el Paleolítico —por Bering—, sino igualmente en el Neolítico por el avance de la técnica de la navegación. De todo ello podemos concluir que el *centro* en torno al cual giraron las Altas Culturas Amerindianas fue el Océano Pacífico, de donde recibieron las inmigraciones, las influencias culturales, y en cuyos márgenes

se realizaron por su parte las comunicaciones más importantes entre la Meseta Mexicana, los Altos de Guatemala, los Chibchas y el Perú. Así como el Atlántico norte será el centro de la Historia Latinoamericana, el centro de la Prehistoria fue el Oriente; no ya Sevilla, Cádiz, Londres, Amberes o Hamburgo, sino la Siberia, la China, Indochina, la India, y esencialmente Oceanía y sus islas, principalmente las Polinesias.

De este modo concluimos el capítulo en el que nos propusimos describir las *tres zonas de contacto*, el Mediterráneo oriental, las Estepas y desiertos del Asia Central y el Pacífico.

Conclusiones de la Primera Parte

Nos toca ahora asumir las conclusiones de las consideraciones que hemos ido bosquejando desde el **§ 14** al **23**. Amerindia se nos ha manifestado como un apéndice del Asia, del Pacífico, pero al mismo tiempo como el fruto de una evolución semi- autónoma.

§ 24. Amerindia en la Pre-Historia Universal

Como hemos podido ver la revolución agraria y urbana se realizó por primera vez de manera orgánica y altamente civilizada en la Mesopotamia y el Egipto —a fines del IV milenio a.C.—, para después repetirse sin contacto directo, pero ciertamente por intermediarios, en el Valle del Indo en el III milenio, y en el Huang-Ho en el II milenio. Deberemos esperar hasta el comienzo de nuestra Era para que dicho fenómeno se reprodujera en América, sin contacto directo, pero probablemente por una difusión indirecta de elementos esenciales en la génesis de la revolución urbana. En Teotihuacan y Tiahuanaco, entonces, se efectuó un mismo fenómeno humano cuyo origen debemos ir a descubrirlo en el Viejo Mundo. Dicho origen no debe sólo indicárselo al nivel Neolítico —por los polinesios por ejemplo—, o Mesolíticos, sino igualmente en el Paleolítico, y no ya como una influencia del hombre asiático sobre el americano, sino por el hecho mucho más importante de que el hombre americano hace 30 o 40 mil años era un asiático y vivía en ese Continente. A veces se pierde de vista que su raza, su lengua, sus estructuras intencionales fundamentales (ethos, núcleo mítico-ontológico, religiones) son asiáticas, y que en el transcurso de 30 mil años sólo se modificaron algunos elementos secundarios, permaneciendo los básicos en estricta continuidad.

Nuestra pre-historia es asiática a todos sus niveles, tanto como civilización —ya que aún la Mesopotamia y el Egipto son Asia— al nivel de ethos y de la *Weltanschauung*. Nuestros escasos conocimientos de las culturas y del hombre siberiano, mongólico, indonésico, malayo, y del Pacífico en general, por una parte, y del

mismo americano, por otra, nos impide mostrar con mayor claridad esta unidad de origen y de convivencia a través de la «tercera zona de contacto» (el Pacífico, sea en Bering, sea por la Polinesia).

Veamos ahora algunas de las estructuras que se reprodujeron en toda la pre- historia universal, en la época de la revolución urbana, es decir desde la Sumeria de El'Obeid hasta los Incas que fueron conquistados por Pizarro —dos términos de un periodo de unos 5000 años de distancia—. Revolución urbana que incluye la constitución de Reinos, a veces de Imperios, en una conciencia donde la historia como tal nada cuenta, o cuenta tan poco que no define al hombre ante sí mismo. La época de la inconciencia histórica —sólo en este sentido hablamos de pre-historia y no como el periodo en que la Humanidad no había inventado la escritura.

[1] Al nivel de la *civilización* todas las grandes culturas de base fueron el fruto de una acumulación del excedente económico. Esta acumulación se debió a una agricultura que supo usar el arado y aún el buey —no así en América, lo que significó para ésta un gran retraso, en especial en la Zona Maya—. El excedente económico permitió que algunas clases nacientes se dedicaran a otras finalidades que el mero trabajo de la tierra o la caza. Comenzaba así la producción de riquezas secundarias, de la artesanía, la metalurgia y el refinamiento de las artes en general. El calpulli mexicano organizaba la explotación de enormes extensiones. Lo mismo el ayllu peruano, y gracias al sistema de la milpa los mayas llegaron igualmente a un excedente económico.

Se dominó también el animal doméstico, en América los camélidos andinos, el perro, el pavo y las abejas. En esto los incas se distinguieron entre los amerindios, pero nunca llegaron a igualar a los habitantes de las civilizaciones urbanas del Viejo Mundo o a los pastores de las estepas y oasis del Asia y África. La caza, la pesca y la recolección no dejaron de demostrarse como un factor compensatorio de la falta de animales domésticos en América, siendo menos usual en las grandes civilizaciones euroasiáticas.

La civilización urbana significó un adelanto inmenso en las construcciones arquitectónicas, sea de la habitación del pueblo, de las defensas militares, de los palacios de los jefes y reyes, de los templos, de los diques, puentes, etc. América nada tiene que envidiar al Viejo Mundo y, sin embargo, no llegó a descubrir el arco de medio punto. Los Incas fueron en este nivel los más adelantados. El pueblo construía sus casas de adobe, dormía en el suelo y sus muebles eran muy simples y primitivos. Las grandes construcciones como el Machu Picchu y las otras ciudades de la Cordillera de Vilcabamba quedarán como testimonio de un arte consumado; lo mismo que el Chichen-Itza, Teotihuacan o Tenochtitlán.

El arte del tejido, y con ello todo el mundo del vestido, el adorno y la moda, florece junto a muchas artes industriales. En esto las mujeres incas fueron las mejores vestidas con su *lliclla*, *chumbi* y *uncha*. En todos estos elementos de la civilización manifiestan depender de algún modo del Asia, y en algún modo es creación original americana.

[2] Al nivel de ethos se produce una marcada división del trabajo, y con ello nacen las clases sociales de tipo urbano e imperial, al mismo tiempo que se estructura todo un derecho positivo que viene a ponerse al servicio de las clases influyentes y rectoras. A medida que la vida aldeano-campesina dejaba paso a la compleja vida urbana, era necesario diversificar las funciones para que el organismo humano social pudiera continuar su vía ascendente. Las sociedades homogéneas de cazadores, pastores o cultivadores dejan lugar a sociedades estructuradas y heterogéneas. Sea por tabú, sea por herencia, sea por la fuerza, algunos se distinguieron del grupo (o los «ancianos», o los jefes militares, o los shamanes) transformándose en la clase rectora. La primera que universalmente sobresalió fue la clase sacerdotal, depositaria de la tradición, de la ciencia y del dominio de lo religioso. Eran los sabios y responsables del culto. Se organizaron colegios de sacerdotes, magos y agoreros o adivinos. Junto a ellos, a veces sobre ellos, sobresalió la clase militar de donde procedieron los primeros reyes o monarcas. Los sumerios fueron los creadores de

un ejército organizado, aunque Sargón estableció la primer fuerza permanente en el mundo. En América los Aztecas principalmente, pero también los Incas, se distinguieron por su organización militar y por la extensión de sus dominios en una extensa área geográfica lo que dio a la revolución urbana una base mucho más sólida. Los señores (piles) se distinguían muy bien de la gente común (macehuales) entre los aztecas, los orejones indicaban igualmente la nobleza Inca. Todas estas culturas reposaban entonces sobre una clase trabajadora, urbano (algo más beneficiados, sobre todos los artífices) y campesino (más tradicionales y menos influidos por las crisis económico-políticas). La vida de estas últimas no era muy distinta a la del aldeano-campesino del neolítico, gozando la revolución urbana muy indirectamente, pero soportando un pesado sistema tributario.

Poco a poco, tanto en Eurasia, como en América, nació la clase de los comerciantes, que intercambiaban los productos del campo y la ciudad, entre las clases sociales, entre regiones y aún reinos. El comercio del continente Eurásico no tiene comparación a las zonas aisladas y de comercio cerrado americano. Todo esto creaba no sólo un ethos de las comunidades, sino un modo distinto de encarar la vida de cada clase.

Las instituciones políticas fueron creaciones propias del hombre para permitir el progreso de la civilización urbana, ya que necesitaba una estricta organización para su supervivencia. La autoridad era de origen y fundamento divino —el Faraón era el «dios vivo» y el Inca el «hijo del sol»; las provincias o distritos eran una necesidad de la administración; la ley escrita o positiva debe nacimiento a una sociedad con normas estables y objetivas. Esto exigía por su parte un sistema policial estricto, con penas, prisiones y multas, a la que se unía una propaganda estatal perfectamente organizada para unificar el querer del pueblo.

Un ethos de obediencia, de paciencia, del sentido trágico de la vida nació en las clases populares. Un ethos de conquista y de expansión en las clases guerreras. Un ethos de contemplación, de indagación, de estudio en las clases sacerdotales.

[3] El núcleo mítico-ontológico de todos estos pueblos —de la Mesopotamia al Imperio Inca— tienen un común denominador. Se trata de culturas altamente sincréticas, donde sus elementos intencionales, religiosos, el comienzo de las sabidurías y ciencias, no alcanzan todavía un orden que les permite objetivar una cosmovisión realmente coherente del mundo. En este sentido tanto el Sumer como el Egipto, la China (con la falta de una cosmovisión radicalmente propia, ya que el taoísmo, confusionismo y budismo están tan influenciados por otros pueblos y culturas) como los Mayas, Aztecas e Incas, nos manifiestan al nivel intencional un mundo mezclado de estructuras uránicas y któnicas, elementos históricos elevados siempre al nivel mítico, una falta de conciencia histórica explícita. Son todos ellos pueblos pre-históricos, en el sentido que la Historia no ha sido descubierta como una dimensión esencial en la existencia, en tanto la escatología no tiene «sentido», en cuanto el hombre posee un sentido de trágica quietud ante el Destino, Necesario, Divino.

Ninguno de ellos llegó a unificar los valores del grupo como lo logrará, por ejemplo y para dar un caso paradigmático, el Islam. El Imperio Chino nunca llegó a proponer una visión del mundo, y fluctuó entre muchos posibles. La adopción del confusionismo muestra bien su indecisión, ya que es sólo una moral pero no una metafísica. En esto los Aztecas e Incas sólo habían dado los primeros pasos en la racionalización de sus respectivos panteones, lo cual es sólo el comienzo de una cosmovisión racionalizada, pero todavía nada dice de una visión coherente e histórica del mundo.

Dejemos entonces la *Pre-historia*, y en ella a los Amerindios, dejemos ese movimiento que amaneciera en el Oriente allende el Pacífico y el Continente Asiático en la Media Luna fértil, y comencemos una nueva etapa en la Historia Universal. En el movimiento oeste-este de esta Primera Parte hemos partido de la revolución urbana de la Mesopotamia para culminar en los Incas. En la segunda parte, que abordaremos a continuación, partiremos del choque de pueblos que se producirá desde el Indo hasta España,

para seguir paso a paso un proceso que deberá desembocar primero en el Mediterráneo, después en la Europa Medieval y por último en el mundo hispánico.

Segunda Parte

La Proto-Historia Latinoamericana

Dejando atrás a los pueblos pre-históricos, a los aztecas, mayas e incas, iremos al encuentro de otras culturas que nos explicarán la civilización, hechos y visión del mundo del hombre hispánico, del conquistador de la pre-historia Americana, para constituir la Cristiandad colonial. Será un largo recorrido, porque queremos abarcar los últimos supuestos de dicha civilización y cultura. Para ello deberemos nuevamente centrarnos en las zonas esteparias y desérticas —continuando así la exposición del **§ 22**—, para después retomar ciertos procesos dejados inconclusos en la primera parte —**§ 14, 16 y 21**— que forman parte no ya del movimiento de oeste a este de la Pre-historia, sino del este al oeste de la Proto-historia latinoamericana.

Capítulo V

Las invasiones indoeuropeas y la constitución de las culturas dualistas en el Nivel Mítico-Ontológico

Vamos a oponer un tanto sistemáticamente, teniendo conciencia que el «claroscuro» de la historia de múltiples acontecimientos es mucho más compleja y ambigua, dos grupos de pueblos que por su visión del mundo se opusieron radicalmente, y que, sin embargo, por su condición de vida —nómadas de estepas y desiertos, cultores del caballo después—, se asemejaron grandemente. Nos ocuparemos en primer lugar de los que proceden del norte, ya que serán desplazados, de hecho, por los invasores del sur. Comenzaremos entonces por los Indoeuropeos y estudiaremos en el próximo capítulo a los semitas.

§ 25. Los Indoeuropeos

Mucho se ha discutido sobre la realidad de este grupo de pueblos, sobre su lengua, sobre su lugar geográfico originario.[1] Por nuestra parte expondremos resumidamente el estado actual de la cuestión evitando toda problemática secundaria.

---

1. Véase el ya antiguo A. Pictet, *Les origines indo-européenes*, París, 1878; Salomon Reinach, *L'origine des Aryens*, París, 1892; Rodolfo von Ihering, *Prehistoria de los Indoeuropeos*, V. Suarez, Madrid, 1896; *Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen*, dirigida por Bezzenbergen, Göttingen, t. I-III (1877 *ss*); Sigmund Feist, *Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen*, Berlín, 1913; Karl Narr, *Frühe Indogermanen*, en *Saeculum Weltgeschichte*, I, pp. 596 *ss*; A. Kend'l, *Uebersicht über den Forschungsstand der Ur- und Frühgeschichte in der Sowjetunion*, en *Berliner Jahrbuch III* (1963), 138 p.; M. Gimbutas, *The Indo-Europeans*, en *American Anthropologist*, LXV, 4 (1963) 815-836; Alimen-Steve, *Mittel- und Noroeuropa, Osteuropa*, en *Vorgeschichte*, I, pp. 109-147; N. J. Merpet, *L'enéolithique de la zone steppique de la partie européenne de l'URSS*, en *Chronologies in Old World*, dirigida por Ehrich, 1961, pp. 161-192; etc.

Consideremos primeramente los recientes descubrimientos arqueológicos de las zonas de la estepa europea y rusa occidental —que tiene por límite al norte la taiga y los bosques mixtos de la Rusia Central, y al sur los Balcanes, el Mar Negro, el Cáucaso, el Mar Caspio y el río Oxo—. Es la zona de la cuenca del Danubio, del Dniéster, Dniéper, Don, Volga, Ural, incluyendo la Transoxiania (Turán) y parte de la Cuenca del Tarim. Zona homogénea de pastos, esteparios, sin montañas, que permite el desplazamiento de pueblos, y que se originan en la Mongolia. Los indoeuropeos, que es más una cultura que una raza, ocuparon estos territorios desde fines del Paleolítico —llegando con los Yueh-Chi hasta tomar contacto con los mismos Chinos a través de la Cuenca del Tarim. El centro de todos estos pueblos se ubica en torno al río Ural. Comenzaremos en la estepa de Europa oriental nuestra exposición prehistórica.

[1] Hoy son ya conocidas suficientemente —aunque todavía no se conocen fechas procedentes del Carbono$_{14}$—, las culturas Paleolíticas del sur de Rusia. Están representadas en el Paleolítico inferior por industrias cheulenses y musteriense. Existen igualmente industrias del hombre *Neandertal,* y posteriormente del *Sapiens*. La época neolítica —desde los 5000 a. C.—, se hace presente en la zona del Volga y Ural con la industria del *Kurgan I* (Kurgan significa «sepulturas en forma de tumultos») creada por los «proto-indoeuropeos», que influye al nivel *Kurgan II* a las culturas del norte del Mar Negro y éstas por su parte a la cultura Cucuteni-Tripolje del río Dniéster, en el III milenio a. C. Para esta difusión la industria Kurgan I debió desplazarse hacia el oeste dejando el Volga y ocupando la cuenca del Donez.[1] En el *Kurgan III* y *IV* (del 2500 al 2000 a. C.), se puede ya observar en las tumbas la presencia del caballo, lo que nos manifiesta su uso y

1. «Die Ausbreitung der Kurgan-Kultur hat den Ablauf der kulturellen Entwicklung in Europa verändert... Am Ende des 3 vorchristlichen Jahrtausends haben Proto-Indoeuropäer das kulturelle Erscheinungsbild eines grossen Teils von Europa in einer Weise verändert, dass als Folge davon die Sprache der einheimischen Bevölkerung fortan als indoeuropäisch bezeichnet werden kann» (Alimen-Steve, *Vorgeschichte*, p. 137).

domesticación. Ellos invadieron el Cáucaso y Anatolia, y quizás son los responsables de la destrucción de Troya en 2300 a. C. Hacia el norte llegan hasta el sur de Escandinavia.

En la Edad de bronce —a los fines del III milenio a. C.— aparecen nuevos grupos culturales, dependientes del Kurgan. En primer lugar la cultura del Norte del Ponto (*kimmerische Kultur*). Al norte sobre el Volga la cultura proto-escita, que se caracteriza por las sepulturas en cámaras a veces subterráneas y que se difunde hacia el norte en la cultura Fatjanowo y Turbino, en los bosques mixtos de la Rusia Moscovita hasta la Taiga Siberiana. Pero más al este, en las estepas, más allá del Ural, se encuentra la cultura Tasabag'jab, indoeuropeos que ocupaban el norte del mar Aral, del Turán y del Lago Baljach internándose en Dzungaria. En torno al mar se encuentra la cultura indoeuropea Andronovo, llegando por el este hasta los Yueh-Chi, como los llamaron los Chinos.

Por su parte Europa era indoeuropeizada del siguiente modo. Las invasiones y difusiones de la cultura Kurgan del 2300 al 2000 a. C. influyeron sobre la cultura Aujetitzer (entre el siglo XVIII al XV a. C.), o Centroeuropea, la que por su parte se divide en cuatro grupos. Los Protoceltas, que colonizaron el oeste de Francia en el siglo XIV a. C., y pasaron al sur de Francia y Cataluña en el 750 a. C. El Proto-italiano, que colonizó el norte y el centro de la península itálica en el siglo XIII a. C. El Proto-ilírico que colonizó el Adriático y oriental desde el siglo VI a. C. El proto-frigio y armenio que ocupó la Anatolia en el siglo XIII a. C.

Dejemos ahora la terminología arqueológica o paleontológica, y adoptemos la usada por la prehistoria —que se funda, principalmente, en los nombres que los pueblos con escritura dieron a los «bárbaros» que les invadían.

[2] Según sus lenguas, los Indoeuropeos pueden dividirse en dos grandes grupos. Las lenguas *satam* (cien en iránico-sánscrito), que comprende a los pueblos Bálticos, Eslavos, Armenios, Iránicos y Sánscritos. Las lenguas dentro del isoglosema *centum* que son los Celtas, Germanos, Latinos y Griegos, pero igualmente los

Hititas y los dialectos *tokharios* del Tarim. Esto nos manifiesta que aunque existen dos grandes grupos —uno más oriental en torno al Turán y otro más occidental, en el Volga y Ural—, existió una gran movilidad. El jinete de las estepas, el nómada pastor de los Oasis, había cambiado continuamente de hábitat y no nos permite situar con seguridad ninguna de sus primitivas patrias.

Sólo el lenguaje nos abre, una vez más, toda una prehistoria indoeuropea. El jefe de familia, en la sociedad patriarcal, recibe en sánscrito el término *dampati*, en griego *despotes*, en latín *dominus*. Es decir, el jefe de la «casa», del hogar. Casa o aldea se dicen en sánscrito *vic*, en avesta *vis*, en latín *vicus*. La ciudad o lugar fortificado, en sánscrito *pur*, en lituano *pilis*, en griego *polis*; la tribu o raza es en latín *gens*, en griego *genos*, en sánscrito *janas*; *raj*, significa en sánscrito rey, *rex* en latín, *rig* en celta. Para los pueblos pastores su principal riqueza (*pecunia*) era el ganado (*paçu* en sánscrito, *pecu* en latín, *fihu* de donde deriva *vieh* en alemán). Para estos pueblos el buey era un animal esencial para el transporte (*gau* en sánscrito, *kou* en armenio, *bous* en griego, *bos* en latín, *bo* en irlandés); y la oveja igualmente (*avi* en sánscrito, *avis* en lituano, *ois* en griego, *obis* en latín, *oi* en irlandés, *ouwi* en alemán, *avinu* en eslavo). Por último, el caballo, no podía dejar de denominarse a partir de una misma raíz (*acvva* sánscrito, *aspa* avestas, *hippos* griego, *epo* galo, *equus en* latín). Pero los indoeuropeos habían igualmente aprendido a cultivar sus pocas tierras aprovechables, de allí un mismo verbo para «labrar» o «cultivar» la tierra (*areo* en griego, *aro* en latín, *airim* en islandés, *ariu* en lituano, *arja* en gótico. *arawr* en armenio), pero no se encuentra en el indo-iránico, lo que nos puede hacer pensar que no llegaron a la revolución agrícola antes de la dispersión. Poseen un nombre genérico para los metales —quizá originariamente el bronce—, lo que nos muestra que la primitiva dispersión se realizó en el transcurso del II milenio a. C.

Uno de los elementos esenciales —en el nivel del núcleo mítico-ontológico de todos estos pueblos— es la palabra que designaba el Padre de los Cielos, dios uránico de los pastores y nóma-

das de las estepas, jinetes cultores del astro diurno. Se trata de la palabra *Zeus-Dios* en griego (*Jovis* en genitivo), es decir *Zeus pater* en griego, *Jupiter* en latín, *Dyauspita* en sánscrito. Se opone a los meros demonios o dioses secundarios (*deva* sánscrito, *daeva* avesta, *devas* lituano, *devo* galo, *deus-divi* latino) que derivan del «cielo luminoso» (el día = *dyu*, *dyo*, *dies*, *diei*).

Estos hallazgos que parecieran sin significación nos permitirán comprender que los Indogermanos, antes de su dispersión o al menos como pueblos comerciantes que usaron una lengua para entenderse, poseían ya una «comunidad» de estructuras intencionales, un núcleo mítico-ontológico, que con el tiempo desarrollarán en distintas áreas, sobre culturas diversas y en circunstancias y bajo presiones distintas, pero, al fin, serán hasta sus últimas consecuencias indoeuropeas.

El nivel religioso es hasta ahora el mejor estudiado.[1] Se ha podido concluir que los germanos no sólo poseían un dios común del «Cielo» (któnico), sino que además poseían una creencia en las «fuerzas naturales». Tenían igualmente un sentido análogo de la oración (*meldziu*, *melsti* en lituano, *malt'em* en armenio, *mald* en hitita, *melden* en alemán del indogermánico *melta*, que significa orar o adorar), y del sacrificio (un instrumento en forma de cuchara que los indogermanos utilizaban para los sacrificios se llamaba *manthah* en indo antiguo, *mondull* en nórido, *menturis* en lituano, *matew* en polaco, *mamphur* en latín). Se puede descubrir la misma palabra de fondo para el papel sacrificial, para la liberación y distintos tipos de sacrificios. Se ha descubierto, por otra parte, la creencia en la supervivencia de los muertos y su venera-

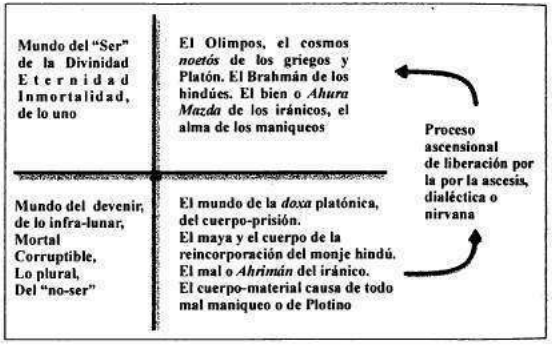
---

1. Cfr. Wilhelm Havers, *La religión de los indogermanos primitivos a la luz de su lengua*, en *Cristo y las religiones del mundo*, II, pp. 645 *ss*, con buena bibliografía; J. Vendryes, *El lenguaje, Introducción lingüística a la Historia*, en *La Evolución de la Humanidad*, t. III, 414 p.; Henri Hubert, *Los Germanos*, en *ibid.*, t. XXVII, 250 p.; del mismo autor, *Los Celtas*, en *ibid.*, t. XXXIII, 294 p.; los tres trabajos de P. Pascal, *La religion des anciens Slaves*, pp. 89 *ss.*, P. M. Duval, *Les religions des Celtes*, pp. 133 *ss.*; M. Boucher, *Les Germains*, pp. 135 *ss*, en *Histoire des religions*, Bloud-Gay, París, t. V, sin fecha; etc.

ción. Venerar al muerto tiene relación a la ecuación latina *sepelio*, indo antiguo *saparyati* (venerado).

De este modo podemos afirmar hoy que los indoeuropeos vivieron primitivamente en un área geográfica común —que pudieron ser las estepas euroasiáticas occidentales—, y que antes de su dispersión habían ya estructurado su religión uránica.

[3] Los dioses uránicos dominaban el panteón, pero no eran los únicos, sino que existía igualmente la dimensión terrestre (*humus*) en la cual el hombre (*homo*) vivía. El hombre es mortal (*marta, martya* en sánscrito, *Ge-meter* en griego). Este dualismo, sólo esbozado al nivel de los primitivos indo-europeos cobrará conciencia a través del tiempo, y cuando se llegue a la Edad Madura de la Humanidad (el *Achsenzeit* de Jaspers) las primitivas estructuras serán explicitadas. En el siguiente cuadro colocamos ciertos elementos de las grandes posiciones metafísicas, antropológicas y éticas de los hindúes, iránicos y griegos, que fueron la culminación de lo contenido germinalmente en la *Weltanschauung* de los primitivos jinetes de las estepas:



Este cuadro simplifica una realidad mucho más rica y compleja. Pero, sin embargo, no falsea la estructura fundamental. El budismo, el taoísmo —que recibió influencias indoeuropeas a través del Tarim—, la gnosis, el neoplatonismo de un Plotino, manifiestan una misma estructura. Existe siempre un dualismo al nivel *antropológico* (división de cuerpo y alma, materia y espíritu, como dos realidades diversas), un dualismo *ético* (siendo lo corporal malo-negativo, y lo espiritual, bueno, divino o positivo) que tiende a una doctrina moral de la salvación por la liberación del cuerpo (desde los monjes hindúes hasta los órficos y neoplatónicos, influenciando después los movimientos monacales cristianos y los contemplativos Islámicos), pero un *monismo metafísico*, ya que «lo que auténticamente es» sólo es trascendente, divino, eterno, espiritual, objeto de contemplación o de nirvana. Existe una tensión metafísica hacia el Panteísmo o al menos hacia el Panontismo —piénsese especialmente en la culminación del pensamiento hindú en la doctrina del Brahmán, en los místicos iránicos y el Plotino.

Ante la historia —como hemos visto en el **§ 6**, en el caso de los griegos—, los indoeuropeos tendrán suma dificultad en asumir el valor intransferible de lo concreto, irreversible e imprevisible. Allí se encuentra la insuficiencia en la comprensión del progreso histórico, del descubrimiento de la singularidad, el valor del personalismo humano y del escatologismo colectivo.

El Indoeuropeo impondrá su temple a las culturas que invadirá, y significará un progreso inmenso al nivel del núcleo mítico-ontológico, pero no podrá evadirse de su propia prisión, y cuando haya llegado a su máxima evolución tornará y se retornará sobre sí mismo en interminable agonía —como la India, la China (que al fin recibirán tantos influjos indoeuropeos), la misma Grecia y Roma—. Sólo una nueva conmoción ética e intencional lanzará a la Historia Universal en nuevas conquistas. En ese sentido nuestra cultura y civilización contemporánea no es la heredera de la griega o romana, sino en sus aspectos *accidentales*, como veremos más adelante.

[4] Proponemos a continuación una lista aproximada de sólo los más importantes pueblos Indoeuropeos, designando su lugar de origen (a veces incierto) y la región invadida, indicando igualmente el siglo de su expansión o emigración. Sólo citaremos en este cuadro los pueblos que irrumpen sobre áreas ya civilizadas, no así, por ejemplo, todos los movimientos pre-históricos dependientes de la cultura Kurgan I.

Nombre del Pueblo	Lugar probable de origen	Región invadida	Época de emigración en siglos
I. Fin de la Edad del Bronce (a.C.)			
Luvitas (Lulubi	Balcanes	Anatolia	– XXV
Culturas Aujetitzer	Kurgan	Europa Central	– XXII
Hititas (Khatitas, etc.)	Balcanes	Anatolia	– XX
Proto-Helenos (Minyanos)	Europa Central	Grecia	– XX
II. Edad del Hierro (a.C.)			
Kassitas	"Asiánicos" (-XX)	Babilonia	– XVII
Kyksos (!)	"Asiánicos"	Egipto	– XVII
Mitanos (Hurritas)	Cáucaso-Irán	Alta Mesopotamia	– XVII
Proto-Ilirios	Europa Central	Iliria	– XV
Proto-celtas	Europa Central	Francia	– XV
Arios	Turán-Irán	Indo-India	– XV
Aqueos	Danubio	Hélade	– XV
Proto-itálicos	Europa Central	Italia	– XIII
Eolios, jónicos y dóricos	Europa Central y Albania	Hélade (Tesalia) Ática y Peloponeso	– XIII – XII
Proto-frigios	Europa Central	Anatolia	– XIII
"Pueblos del mar"	Egeo, Anatolia y Siria	Egipto	– XII
Medos	Turán-Irán (– XV)	Media-Asiria	– VIII
Persas	Turán-Irán (– XV)	Persia	– VIII
Escitas	Estepas del Danubio-Don	Cáucaso-Ponto	– VII
Sármatas	Volga-Ural	Hacia el Este	– VII
Sakas	Lago Baliach	Río Oxo	– VII
Yueh-Chi (Tokarios)	Tarim	Kushan (India)	– II
III. Sobre el Imperio Romano-Cristiano (d.C.)			
Pueblos Germanos	Europa Central y Norte	Imperio Romano más allá del Rin y del Danubio	I/VII

En el cuadro general puede observarse que hubo con un ritmo cronológico en las sucesivas invasiones. Las del tercer milenio a. C., siendo las más importantes la de los Hititas. La del segundo milenio que ocuparon una zona oriental (el Irán) y desde allí se difundieron hacia la India, la Mesopotamia (principalmente la Alta Mesopotamia y la Siria), y hasta el Egipto; otros invadieron los Balcanes y la Hélade, y por último algunos inmigraron a Europa Central. Todo esto hasta el siglo XV a. C. Desde el siglo XIII a. C. comienza un nuevo movimiento de pueblos, que desorganizan la Hélade y Anatolia principalmente; el Egipto recibe como el último «coletazo» de ese caos etnológico.

Un tercer movimiento de pueblos se efectúa entre los siglos VIII al VII a. C., principalmente en la Mesopotamia.[1] Los Yueh-Chi influencian sólo la zona intermedia entre los Partos y la India. El cuarto movimiento inmigratorio indoeuropeo significa la invasión de los germanos sobre el Imperio Romano-cristiano (desde los siglos I al VII d. C.). Los Vándalos en el siglo I. d. C.; los Godos, Visigodos y Ostrogodos, los Francos, Alemanes y Burgundios en el siglo III; los Anglosajones y Suevos en el V, y los Lombardos en el VI.

La constitución de la Cristiandad europea, bizantina y rusa sedentarizan definitivamente a los indoeuropeos, y serán sólo los nómadas de las estepas y desiertos asiáticos-mongólicos los que continuarán sus correrías de devastación.

§ 26. Los primeros indoeuropeos: los Hititas

Hemos visto en el parágrafo anterior la situación general de los Indoeuropeos en las estepas euroasiáticas. Deberemos ahora abordar el estudio de los principales pueblos que llegaron a cons-

---

1. Los Escitas lograrán en el 300 a. C. dominar toda la zona comprendida al norte del Mar Negro y Caspio, pero igualmente todo el Turán, el Turquestán chino. Los Hunos, los Partos, los Yue-Chi, y otros le reducirán poco después a un área muy estrecha. Por su parte los Sármatas y Sakas llegarán hasta Mongolia exterior. En Europa los Escitas ocupaban hasta las llanuras húngaras, y combatieron con Macedonia por el dominio de la

tituir Estados, y sobre todo que logran, de algún modo, objetivar su cosmovisión. Los primeros de ellos, como por ejemplo los Hititas, Mitanos, o después los Frigios, no parecieron alcanzar tanta coherencia como los Hindúes, Iránicos y Griegos. De todos modos son muy importantes ya que significaron la primera indoeuropeización de las regiones ocupadas por las Altas culturas de base, de tipo agrícola y algo semitizadas. Todo el proceso de ocupación de la Anatolia por parte de los Indoeuropeos es el comienzo, entonces de una invasión mucho más importante y que se extiende del Indo hasta España.

[1] La Anatolia, actual Turquía, tiene en su centro una meseta terciaria, recorrida por el río Kizil-Irmak (Halys), y rodeada por cordilleras de montañas que le sirven de protección natural (al sureste el Tauro oriental exterior, al nordeste los Cáucasos y la Sierra Zigana), constituyendo una unidad geográfica fácilmente dominable desde la meseta. Por ello la antigua Hattusa o la moderna Ankara gobiernan sobre la península. Troya y después Constantinopla son capitales-puertos que dominan el Mar Negro y el Egeo, pero no centros continentales. Los Hititas (o heteos) conquistarán el continente y no demostrarán ninguna cualidad para el mar; difícilmente un hábil jinete y pastor cambia rápidamente de modo de existencia.

La prehistoria de Anatolia guarda unidad con la de todo el Asia Menor, encontrándose industrias del Paleolítico en Kara'in, aunque el Paleolítico superior está mucho mejor representado (Beldibi, Belban; Abu Halka en la zona sirio-hitita). El Mesolítico, de unos 2000 años de duración, ha sido estudiado en Hacilar, Catal Hüyuk y Mersin. En el 8000 a. C. aparece ya el cultivo, y la cerámica a partir del 6200 a. C.[1] Desde aquellas lejanas épocas, los cazado-

Tracia oriental. Sus reinos fueron tan grandes como el de Alejandro. Después de su caída, los Sakas hicieron su capital en los valles del Yaxartes y el Oxo, que será la Bactriana griega. Culturalmente los Partos y los Kushans dependerán de la cultura escita e iránica.

1.Cfr. Alimen-Stive, *Vorgeschichte*, I, p. 246. E. Bastanci, *A new Palaeolithic and Mesolithic facies at Belbasi rock shelter on the Mediterranean coast of Anatolia*, en *Bolletin*, XXVI (1962); *ibid., Researches on the Mediterraean coast of Anatolia*, en

res y colectores son reemplazados por el aldeano y agricultor después; las industrias se multiplican, apareciendo objetos del calcolítico en el 5500 a. C. Estamos en una de las más antiguas regiones del globo donde nacieron las culturas aldeanas-campesinas base de la revolución urbana, que, sin embargo, tuvo un cierto retraso —si se tiene en cuenta el despertar de la Mesopotamia en el IV milenio a. C. El neolítico no ha sido hasta el presente bien estudiado. Los primeros que utilizan los metales invaden la península de Anatolia desde el nordeste, procedente de Europa, y quizá fueron ya Indoeuropeos, en el III milenio, importando un nuevo tipo de cerámica. Estos proto-hititas se organizaban en ciudades-estados, junto a los ríos, amurallados (que debieron ser ya aldeas perfectamente organizadas desde el IV milenio a. C.). Hubo después otros indoeuropeos, los Lulubi, que se dirigieron hacia el sur y conquistaron las castas mediterráneas de Anatolia. Algo antes del siglo XX a. C., bandas de indoeuropeos procedentes del valle inferior del Danubio pasan al nordeste de la Anatolia y se instalan en la meseta central. Rápidamente sus clanes toman posesión de la cuenca del río Kizil-Irmak, y van poblando todo el sureste hasta el Éufrates al este, y Ugarit sobre el Mediterráneo. La región estaba dominada y colonizada por los Mesopotámicos, que atravesaban una momentánea crisis (durante la decadencia de la III Dinastía de Ur y la gestación de Babilonia). Poco a poco los indoeuropeos organizaron reducidos Reinos, entre los que se distinguió por su vitalidad y buena situación geográfica —aunque se desconoce su ubicación precisa hasta el presente— el de Kissar que tenía por rey a Pithama, cuyo sucesor fue Anitta —que gobernó en torno al 1800 a. C.—. Existían además los Reinos de Hattusa, Hurkiwna, Salatiwara, Purushanda y Zalpu. El Rey Anitta ha dejado un documento escrito donde se muestra el estado de aquel momento histórico.

Anatolia, IV (1959); J. Mellaart, *Excavations at Catal Hüyük*, en *Anatolian Studies*(1962-1964); *ibid.*, *Excavations at Haçilar*, (1958-1961); *The Cambridge Ancient History*, II, pp. 252 *ss.*, chap. X; III, pp. 132 *ss.*, chap. VI; L. Delaporte, *Los Hititas*, en *La evolución de la humanidad*, t. XI, 1957; etc.

Pithama, el primer Rey conocido e histórico de los indoeuropeos, luchó contra Nesa y tuvo suma clemencia para con los vencidos. Anitta, por el contrario, en sus guerras contra Hattusa, cuyo rey era Pijusti, luchó con fiereza e impuso su dominio sobre los otros Estados:

> «¡Si algún rey me sucede y repuebla estas ciudades, que sea tratado como enemigo...! ¡Que devaste el país entero y lo devore como un león!»

En Hattusa sembró la planta zahheli (con espinas), así como los Asirios la sembrarían siglos después en Susa destruida. Constituyó a la ciudad de Nesa en el santuario nacional, consagrada al dios del cielo; dios-de-la tempestad. Vemos entonces, como en los otros indoeuropeos, que el dios uránico se transformó en el dios del rayo —El Zeus griego—. En su reinado, el hierro es ya conocido y dominado, lo que les da a los Hititas el predominio sobre sus vecinos, y aún sobre Mesopotamia y el Egipto que no lo conocen. Anitta recibía el nombre prototípico de «El Hombre» —origen quizás del mito arquetipal del «Primer hombre».

El Imperio fundado por Pithama tuvo por tercer o cuarto Rey a Pusarma (1730 a. C.), cuyas obras conocemos gracias al texto de Telepinu: se mantenía todavía en una monarquía de estrechos límites, un país pequeño. Poco después extendieron sus dominios hasta el Ponto (Kizzeuwadna), Hurri (Armenia), Gashga (la Armenia pequeña), Arzawa (la Gran Cilicia). Se creaba así el primer gran Reino o Imperio Indoeuropeo que triunfaba sobre el medio anatólico, permitiéndoles un firme comienzo en la Historia Universal. Con los siglos, los indoeuropeos habrán ocupado todas las regiones civilizadas (exceptuando la China que influenciaron ideológicamente), Labarna (1680-1650 a. C.) fue el gran organizador del Imperio, y creó el Consejo de nobles (*Pankus*).

Hattusil (1620 a. C.) hijo de Labarna, domina la Alta Siria —donde mesopotámicos y egipcios habían buscado materias primas que escaseaban en sus regiones—. Con Mursil (1590 a. C.) cayó Alepo —ciudad clave para el gobierno de las caravanas que unen

Mesopotamia y Egipto—, cuyos despojos son llevados a Hattusa junto con los de Babilonia, la gran capital de Hammurabi. Conquista además al norte a los pueblos Hurri. Su sucesor Khantilis amuralla Hattusa, y lucha contra los gasgas. Después de muchos desórdenes llega al trono Telepinu (1500 a. C.).

El Imperio Hitita sufrió un eclipse bajo la presión de los hurritas y kassitas, pero no propiamente una interrupción como se creía hasta hace algunos años.[1]

[2] Todo el norte de la Mesopotamia, el este de Anatolia y el sur del Mar Caspio, sufrió la invasión de un grupo de pueblos Indoeuropeos desde el siglo XVIII a. C. Uno de esos pueblos llegó a organizar un Reino, llamado el Imperio *Mitanni*, constituido por los *hurritas*, de origen indo-persa, cuyos jefes llevaban a veces nombres hindúes. Después de la muerte de Mursil I comenzaron a presionar sobre el pueblo Hatti. Fundaron muchas ciudades, y la principal fue Karquemish, en el cauce principal del Éufrates superior. Hábiles agricultores y metalurgos. La época del apogeo hurrita se sitúa entre el 1500 al 1400 a. C., cuando gobernaron los reyes mitanos.[2] El primero de los grandes monarcas Mitanni fue Sessatar. Lograron dominar el Asia Menor después del retiro de los Hyksos del Egipto. Desde el siglo XIV a. C., no se escucha hablar más de ellos —saliendo de la Historia tan misteriosamente como penetraron en ella.

Después de la ocupación de Babilonia por los Hititas, fueron los *Kassitas* los que aprovecharon el debilitamiento mesopotámico para invadir la tierra del Tigris y Éufrates. Gandash, un jefe de banda kassita, se hizo coronar rey de Babilonia, y sus sucesores se mantendrán en el gobierno durante cinco siglos. Todos estos indoeuropeos —al igual que los Hyksos en Egipto—, poseyeron una gran superioridad en el armamento. Utilizaron el caballo,

---

1. C. W. Ceram, *El Misterio de los Hititas*, Destino, Barcelona, 1962, p. 145: «... Ahora el famoso *hueco* ha sido ya llenado». Véase la bibliografía en pp. 247-265.

2. Cfr. Albrecht Götze, *Hethiter, Churriter und Assyrer*, Oslo, 1938, pp. 114-132.

perfectamente amaestrado, e igualmente el carro de batalla del todo desconocido por los mesopotámicos, sirios y egipcios. Los Kassitas (o Kossaioi), se les atribuía una armada de 13,000 arqueros. Llegaron hasta el Golfo Pérsico.

Poco a poco se fueron organizando bandas de desplazados —tanto de invasores indoeuropeos, como de semitas mesopotámicos, y mediterráneos, anatólicos y aún del mar Egeo—, que emprendieron el camino hacia el Egipto, conocido por sus riquezas. La marcha se hizo por etapas, en forma pacífica y entraron muchos grupos en el valle del Nilo como subproletarios. Pero de pronto las incursiones tomaron un sentido de auténtica invasión armada, y en el 1680 a. C., se habla por primera vez en Egipto de un Rey Timaios, que a la cabeza de los *Hyksos* (príncipes del desierto o reyes pastores) libran batallas contra los faraones. Pareciera que Avaris (Tanis) fue su capital fortificada. Aquí, como en las otras áreas, estos primeros indoeuropeos fueron perdiendo su ethos y su cosmovisión, y se asimilaron a los invadidos. Un Faraón Apopi —que debió recibir la familia del semita José y su padre Jacob— tiene ya nombre egipcio. La expulsión de estos pueblos del Egipto producirá en Palestina graves conmociones, y sus sucesores más directos serán los Filisteos —como le denominarán los hebreos—. Por su parte los Egipcios comenzaron su periodo imperialista invadiendo Palestina y Siria, y enfrentándose, necesariamente, con los Hititas.

[3] En Hattusa, algo alejada de todas estas guerras, conocía su esplendor, bajo Tudhalia, Hattusil II. Pero fue principalmente Shubiluliuma I (1375-1335) el verdadero genio político y militar. Destruyó el reino de los Mitanni, y lleva su Imperio hasta el Líbano. Mursil II (1334-1306), por nombrar sólo los más importantes, consolida la labor de su antecesor, pero especialmente al nivel de las artes —se escriben en su tiempo las *Oraciones en tiempo de peste*—, Hattusa agrandó sus murallas y mejoró sus monumentos. Muwatallis (1306-1282) le tocó en destino enfrentarse con el Egipto, en la primer gran batalla «inter-imperial» de la Historia Universal, de la cual tengamos un relato documental.

El Faraón Ramsés II venció al hitita en Kadesh, en las orillas del río Oronte, en 1296. Hattusil III (1275-1250) se casó con la hija del mismo Faraón; sin embargo, el Imperio declina lentamente. En el 1200 a. C. Hattusa es quemada, por hordas extranjeras de Frigios. En Cilicia subsistieron muchas ciudades–estados con cultura hitita (por ejemplo, Karatepe hasta el 700 a. C.), lo mismo en Siria (Karkemish), y aún en Camagena, al norte del Éufrates, se han encontrado vestigios hititas hasta el siglo I d. C.).

Los nuevos invasores, que no eran sino una parte de los llamados por los Egipcios «Pueblos del Mar», nos manifiestan un nuevo orden de cosas instaurado por las invasiones de los Aqueos en el Egeo y Creta —y poco después por los dóricos en el continente—. Se trata de «las guerras de Troya» (1194-1184 a. C.). En estos años se hacen presente los «Pueblos del Mar» en Chipre, en Ugarit, que lucharán contra Ramsés III (1184-1153).

En un siglo cayeron, entonces, los Reinos Minoico, Hitita, Mitano y la misma Mesopotamia estuvo en crisis; el Egipto, por su parte, nunca podrá retornar a sus tiempos clásicos después de estas invasiones. Se trata del fin de un capítulo de la historia del Mediterráneo Oriental, y el comienzo de la historia del más personal y creativo de todos los pueblos indoeuropeos que recorrerá un largo camino desde Micenas y Tirinto hasta Atenas y Alejandría. Los aqueos, dóricos en Grecia, los Frigios en Anatolia, y los Medos y Persas en Irán y Mesopotamia son los «recién llegados», y a quienes les toca continuar el proceso de «indoeuropeización» de estas áreas históricas.

La cosmovisión hitita estaba suspendida del todo poder del dios uránico de los primitivos jinetes de las estepas:

> «Sol de Cielo, Señor mío, pastor de la Humanidad.
> Tú te levantas del mar, Sol del Cielo, y tú te elevas al Cielo».[1]

Junto al Gran Padre de los Cielos —o quizá ese mismo dios en función activa—, se encuentra el Señor de las lluvias:

---

1. Citado por L. Delaporte, *Los hititas*, p. 182.

«¡Oh tú, señor mío, dios hitita de las tormentas y vosotros dioses que estáis por encima de mí...!»[1]

El culto a la diosa Luna nos habla del mismo culto en Ur; el mito de Telepinu se parece al de Ishtar, al de Ugarit y a la leyenda de Adonis en Biblos, es decir, la desaparición de un dios que detiene, por ello, el proceso de la vida, hasta el retorno del dios. Los Hititas no manifestaron originalidad al nivel del núcleo mítico-ontológico, aunque significaron una etapa importante para la implantación de otros pensamientos indoeuropeos en las áreas por ellos ocupadas.

§ 27. La India post-aria

Destruida la civilización del Indo —cuyos centros eran Harappa y Mohenjo-Daro, como hemos visto en el **§ 16**—, en torno al año 2000 a. C., por invasiones procedentes de la meseta iránica, de igual modo, entre el siglo XVI-XV a. C., se produce la llegada de unos indogermanos que se llamaron a sí mismos «arios» (nobles).

[1] Estos pueblos debieron habitar al menos durante algún tiempo en el Turfan, se instalaron después en las mesetas iránicas e invadieron los valles del Indo para pasar al Ganges y por último el norte de Dekhán, sometiendo a los drávidas y munda. Este nuevo invasor constituirá —tanto al nivel de la civilización como de su cultura lo que pudiéramos llamar el «hombre clásico» de la India. Conformará su «núcleo mítico–ontológico» con tanta personalidad, que será una de las estructuras intencionales más orgánicas que jamás haya el hombre creado. Evidentemente, el hombre pre-ario, el clima monzónico con sus enormes altibajos —de grandes sequías y fríos, a calores tropicales y lluvias torrenciales—, educarán al alma india y le prestarán un marco condicionante. Sin embargo, el genio de los nuevos invasores conservará los elementos esenciales que le son ancestrales y

1. Citado por C. Ceram, *El misterio de los hititas*, p. 157.

producirán una *Weltanschauung* cuyo nivel mítico y ontológico difícilmente será superado por ningún otro pueblo en la historia humana. Lo cierto es que ha llevado hasta las últimas consecuencias, y de un modo mucho más coherente que los griegos iránicos u otros pueblos indoeuropeos, los germanos contenidos en el «mundo» propio a estos pueblos.[1]

El más antiguo de los himnos tribales, el *Rig-Veda*, aunque no nos da ninguna cronología en pequeños grupos, nos permite saber que las tribus arias penetraron en pequeños grupos, por oleadas, señoreando primeramente en el nordeste, en la región del valle del río Kabul, para pasar después a la zona de «los cinco ríos» (Penjab). Comían carne de buey, bebían cerveza, eran blancos, usaban diestramente los caballos y los carros de guerra. Eran pastores de ganados, cultivaban algunos cereales, curtían cueros, hilaban, fundían metales. Como vemos eran pueblos cuyas religiones eran de tipo *uránicas*. Solo en el siglo VIII a. C., llegaron a dominar el Doab, que llegará a ser una región de brahmanes con poderes políticos, debido a la debilidad de los príncipes. A medida que avanzaron hacia el sur se fueron mezclando con los drávidas, hasta confundirse enteramente con ellos. Los arios introdujeron el ganado, el arado con punta aguda, el cultivo del algodón y arroz, y la metalurgia del hierro. Así surgió toda una nueva civilización aldeano-campesina, de marcado tipo patriarcal. Las primeras grandes ciudades —después de la hecatombe de la civilización del Indo— nacieron en Gandhara (quizá bajo la actual Taksacilia), para después desplazarse el centro del movimiento hacia la zona divisoria de las aguas entre el Indo y

---

1. La cultura de Amri se remonta al cuarto milenio, la de Harappa culmina en el 2500 a. C., la más joven es la de Jhukar en torno al 2000 a. C., mientras que la de Jhangar muestra ya una gran decadencia. Por ello las invasiones debieron comenzar en aquellas épocas (cfr. Helmut Hoffmann, *Im Industal*, en *Saeculum Weltgeschichte*, I, pp. 332-333). Véase además sobre el hinduismo, que es lo que trataremos especialmente aquí; Max Weber, *Hinduismus und Buddahismus*, en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tubinga, t. II, 1921; A. Barth, *Les religions de l'Inde*, Encycl. des Sciences Relig., París, 1914; L. Renou-J. Filliozat, *L'Inde classique, Manuel des études indiennes*, París, I-II, 1949; etc.

el Ganges. Por último se fundó Pataliputra, a mediados del siglo VI a. C., que después será la capital de Magadha.

En esas ciudades se realizaba la vida humana de alta civilización y cultura. Eran centros demográficos, económicos, religioso-culturales e intelectuales, fortalezas, y capitales políticas. Las aldeas contribuían con tributos, los príncipes cuidaban los caminos, la defensa, el regadío. En torno a estas ciudades nacieron Estados, demasiados numerosos, a veces eran verdaderos Reinos, otras sólo repúblicas tribales. Gandhara, Avanti (en el valle del Chambai), Kosala y Magadha fueron los primeros cuatro grandes Estados en la India, en el siglo VI a. C. La primera fecha auténtica y fidedigna de un punto de vista histórico es la fecha del 336 a. C., cuando Alejandro Magno descendió al valle del Indo. A tal punto los acontecimientos del mundo *maya* están desprovistos de valor, que la civilización ario-drávida no nos ha dejado ninguna cronología digna de ser tomada en cuenta. De todos modos, cuando los griegos llegaron al Indo, la cultura hindú estaba perfectamente estructurada y había dado ya sus más maduros frutos. Esto nos manifiesta que la labor de un milenio —desde cuando los arios habían penetrado en el país— no había dejado de producir sus efectos.

Los invasores traían una *Weltanschauung* que se manifiesta en la llamada religión *védica*, indoiránica, de los cultores del caballo, guerreros y pastores, nómadas que adoraban al Padre de los Cielos bajo el nombre, común a todos los indoeuropeos, de *Dyaus*.[1] Pero de inmediato se produjo un sincretismo entre los elementos *uránicos* y *któnicos* que desdibujaron las antiguas tradiciones, pero sólo en sus aspectos secundarios, porque, como veremos, el ario plasmará las estructuras esenciales del «núcleo mítico-ontológico» según su temple particular. Dyaus fue muchas veces

---

1. El *Dyauspitar* significa «Padre del Cielo», que no es otro que el *Zeus Pater* del griego, y el *Jupiter* del latín. Como bien dice L. Renou, «de los indoeuropeos los hindúes del Veda heredaron el Padre-Cielo, pero rápidamente desdibujado bajo el suelo Indio. Heredaron igualmente la concepción directa y plena de la divinidad bajo el nombre de *deva*, inseparable del nombre del día, del cielo luminoso». *L' Inde classique*, Payot, París, 1947, p. 315.

reemplazado por *Varuna*, que no es un dios creador, sino señor y gobernante (gopa ritasya). El tiempo de la «India védica» (del 1500 al 1000 a. C.) dejó paso a la India descripta en los libros sagrados *Mahabharata* y *Ramayama* que bien podría llamarse la «Edad heroica» (del 1000 al 600 a. C.), en cuyo periodo se escribieron los *Upanishads*.[1] La supremacía política de Magadha se hará sentir del 650 al 325 a. C., donde será reemplazada por los Maurya.

Es aquí cuando se puede hablar por primera vez de «hinduismo» —necesariamente post-védico—. El hinduismo no es meramente una religión, como podría entenderse en nuestros días, ni tampoco un sistema intelectual. Es algo mucho más unificado y comprensivo. Se trata de un sistema vital que comprende un *ethos* perfectamente caracterizado y un núcleo mítico-ontológico de extrema solidez, sobre todo un «mundo» de actitudes y valores perfectamente coherente y que, a través de milenios, pudo primeramente, ser constituido y después conservado. Se dio antes y después de Buda, y fue como el contexto del cual surgieron las sectas del jainismo. Sus más fieles pensadores y cumplidores fueron, aunque no pueda identificarse ambos niveles sociales, los brahmanes, sin embargo, no dejó de ser el culto y creencia popular de la India —hasta el presente—. Se trata entonces de una «tradición» viviente que emparentada a los pueblos pre-arios, nació en el tiempo védico y floreció después, pasando por una profunda crisis cuando reinó en la India la herejía budista, pero después renació con mayor vigor.

[2] Vayamos primero al ethos del hombre hindú clásico-prebudista. Su existencia estaba unificada en torno a una actitud de profundo respeto ante el misterio divino, bajo el imperio del *dharma* de cada casta. Las castas (varna, jati) —históricamente

1. Los textos llamados *Vedas* son cuatro: el *Rig-Veda*, *Yápur-Veda*, *Sama Veda* y el *Atharva-Véda*; los textos del hinduismo post-védico son el *Upanishads* (post-védicos) (upa= junto a; shad = sentarse: «sentado junto al maestro»), el *Sutra* (libro de derecho), los *Mahabharata* y *Ramayana* (épicos), los *Purana* (antigüedades del ritual y teología);

producidas por las invasiones sucesivas y las funciones sociales—, respetan invariablemente «el soporte de los seres y las cosas, el orden que preside a los hechos normativos»,[1] el *dharma*.

«El pensar de la India —nos dice Albert Schweitzer—, es monista y místico, el nuestro es dualista y racionalista».[2] Para nosotros, en cambio, el pensamiento Indio —y griego— es de un Monismo trascendental y de un dualismo antropológico; dualismo que impera en el Occidente desde el Renacimiento y en la mayoría de los grandes pensadores. Muy distinto, sin embargo, al Dualismo trascendental de la tradición Zoroástrica, de la Gnosis, del Maniqueísmo.[3] «Situación paradoxal —continua Schweitzer— cuando el pensamiento es fiel a la realidad (mítica) no puede justificar la consistencia del mundo, cuando se decide, sin embargo, a aceptarla, porque por instinto siente al mundo como consistente, debe reemplazar la noción del mundo por una concepción ético dualista».[4]

hay muchas otras obras sáncritas, dravídicas, indoarias (cfr. L. Renou, *El hinduismo*, Cuaderno Eudeba 19, Buenos Aires, 1960, pp. 6-15). No debe olvidarse que los *Vedas* se dividen siempre en cuatro secciones: *Mantras*, himnos; *Brahmana*, manual ritual; *Upanishad*; conferencias; *Aranyaka*, consejos de santidad.

1. Renou, *op. cit.*, p. 16.

2. *Les grands penseurs de l'Inde*, Payot, París, 1936, p. 18; cfr. Festugiere, o.c., *Le Dieu inconnu et la Gnose*, 1954; S. Pétrement, *op. cit.*, pp. 160: *Mythes et formules du dualisme gnostique et manichéen*; los textos sobre el zoroastrismo puede verse en: *Les livres sacrés de toutes les religions*, ed. Migne, París, 1866, t. II, pp.714-779, del *Vendidad-Sade*.

3. *Op. cit.*, p. 19. «El problema debe estudiarse en términos ontológicos: lo que *existe*, lo que es *real*, y lo que *no existe*, y no en términos de personal-impersonal, corporal-incorporal, conceptos que no tienen, en la conciencia primitiva, la precisión que adquirirá en las culturas más desarrolladas» (M. Eliade, *Mytes, reves et mysteres*, p. 173). «La oposición sagrado-profano se traduce frecuentemente en una oposición entre lo real y lo irreal o pseudo-real». «Poder» quiere significar al mismo tiempo realidad, eternidad y eficacia». (*Ibid.*, p. 174). Del mismo modo, lo *Unico* (Monismo) real será trascendente a la cotidianidad de la existencia profana, corporal, cíclica. El monismo de un Giordano Bruno (1548-1600), un Spinoza, Böhme, Fichte, Schelling, Hegel, se inscriben en esta tradición del monismo en el occidente post-renacentista (Scheweitzer, p. 20; C. Tresmontant, *La métaphysique du Christianisme*, Seuil, París, 1962, pp. 709 *ss.*).

4. Véase: Oliver Lacombe, *L'Absolu selon le Védanta*, Geuthner, París, 1937; Renou-Filliozat, *L'Inde classique*, Payot, París, 1947; M. Eliade, *Patanjali*, Seuil, París, 1962; Sources orientales, *Le Jugement des morts*, Seuil, París, 1961, pp. 209 *ss*; *Les livres sacrés*,

El pensamiento clásico de la India es el polo extremo de la línea en la que debemos inscribir a la cultura griega. Es el polo de la pureza Monista en su perfección misma.[1] Por la doctrina de la *samsara*[2] el hombre es condenado a su existencia en el *maya*[3] y solamente por la *nirvana*[4] el hombre puede derramarse en la *Parama-atman,*[5] la *kevala,*[6] el *brahmán.*[7] Es el *rishi* o *muni*[8]

ed. cit., 1865, *Les lois de Manou*, pp. 305 *ss*, *Livres sacrés des Hindous*, 1866, II, pp. 7-466; R.Otto, *Mystique d'Orient et Mystique d'Occident*, Payot, Paris, 1951; H. de Lubac, *La rencontre du Bouddhisme et de l'occident*, Aubier, Paris, 1952. El primer principio del pensamiento hindú es la *advaita* (no-dualismo). «El *sat* (el ser) es uno, sin segundo». Para un Sankara la *advaita-matra* es el «todo» del pensar, para un Ramadnudja es el *vishista-advaita*: no dualismo de lo plural (cfr. Lacombe, *op. cit.*, p. 5; 68; 214). Ese ser es ante todo *shanta*: pacífico, calma, silencio, simplicidad, infinitud, sin pluralidad interna (*advitiya*).

1. El ciclo de la transmigración penal del espíritu humano. *Ley de Manu*, XII, 77-80 (ed. cit., I., p. 456).

2. Análoga a la doxa platónica: la ilusión de las cosas, lo mágico. Sankara será el representante más puro de la irrealidad del *maya*. Un Radhakrishnan *(L'Hindouisme et la vie*, Alcarz, Paris, 1929 nos dice que «es rigurosamente verdadero que Sankara contempla el mundo como un *maya*... El hecho que el mundo temporal y espacial no pueda ser abarcado en un todo sistemático, muestra que es imperfecto e irreal. Además lo real debe excluir todo cambio y persistir en todo tiempo (*Kalatrayasattavan*). Los particularismos históricos no persisten en todo tiempo, cesan a cada momento» (p. 58).

3. Reposo o éxtasis definitivo.

4. El Absoluto: *atman* = sí-mismo (self), individual (jivatman) o «supremo» = parama. Este *atman* se objetiva en las cosas *(dharmah)*, pero no es dual *(ekam eva advaitam)*. Es la interioridad en conciencia absoluta de sí mismo.

5. Lo único, solitario, la *kaivalya* es el estado de aislamiento y pureza de la interioridad liberada. La perfección es siempre entendida como soledad.

6. Es como la materia divina (lo «nuomenal» de Otto); «la energía cósmico mágica obtenida en la técnica sacrificial, tenida por infalible» (Dandey, *L'ontologie du Védanta*, p. 34); lo sagrado (*das Heilige*). El *Brahmán* en sí es Absoluto (*Praçna-Upanishad*, V. 2) abstracción hecha de los *nirguna* (*nir* = sin; *guna* = atributos); o el que incluye al *maya* y se manifiesta al mundo *(saguna Brahman)*. Puede verse Renou-Silburn, *Sur la notion de Brahman*, en *Journal asiatique* (1949), p. 7-46. Además, «no es necesario concluir —nos dice Dandey, *op. cit.*, p. 170-71— que el Vedanta sea panteísta o aún monista en el sentido que esas palabras tienen entre nosotros. El se denomina a sí mismo *advaita* (no-dualista). Su preocupación de asegurar la trascendencia de Brahmán no menos por su inmanencia, de mantener la interioridad de su Gloria, es manifiesta». Por esto hemos querido hablar de un «monismo» *trascendente*, en tanto el Absoluto no es el *maya* solamente (panteísmo clásico, inmanencia total) ni absolutamente diverso, por cuanto el *maya* «emana» el *Atman* como un *dharmah*. En fin, el *Brahmán* es lo real del *maya*, infinitamente más y su continente.

que por una peregrinación en el *svarga*,[9] por el buen *karman*[10] y por la suprema *mukti*[11] que el hombre alcanza la *samadhi*. En todas las doctrinas, tanto de las creencias míticas, como de la elaboración teológica brahmánica, o del moralismo budista, o del pensamiento posterior de un Sankara o un *Ramanudja*,[12] la historia y la persona individual, el cuerpo y la sociedad política son

---

7. El vidente, sabio, asceta, el ermitaño; *guru*, el maestro espiritual.

8. Paraíso temporario por el que pasan los hombres virtuosos para retornar a la tierra y trabajar para liberarse del ciclo.

9. De *kr*: acción. Es el postulado principal del moralismo hindú, del budismo y del jainismo. Es la vía de acción sin deseo (*nis-kama-karma-yoga*) (cfr *Bhagavad-Gita*, II, 47-48; III, 23-25); ed. Aguilar, Buenos Aires, 1957, pp. 24 y 32). La acción —y por lo tanto la acción política— es indiferente, vacía de un contenido de salvación (la misma actitud se encuentra en el estoicismo); posición radicalmente diversa, p. e., a la de un Teilhard: «El trabajo del alga concentra en sus tejidos las substancias dispersas, en dosis infinitesimales, en las capas inmensas del océano... no es sino una pálida imagen de la elaboración continua de todas las virtualidades del Universo».

10. «Liberación» (como en el orfismo). Renau-Filliezat, *L'Inde classique*, p. 341: «Puede definirse como la reintegración del *Atma* en el *Brahman*».

11. La contemplación (confixación= *sam+a+adha*) del Absoluto, vaciando la conciencia empírica, a partir del «deseo de ser liberado» (*mumuksutva*); cfr. Lacombe, *op. cit.*, p. 348 *ss*, la *jñana*: sabiduría, gnosis.

12. *Neti- na-iti*: «ni esto ni aquello» (fórmula clásica del *Brad-Aranyaka-Upanishad*, II, 3, 6): para un Sankara es «el Brahmán como transpersonal más bien que como impersonal e infrapersonal; el *atman* no es un «yo» o un «no-yo» sino un *en-sí*» (O. Lacombe, *op. cit.*, p. 217). Lo individual se pierde en el *maya*, pero cada uno ni es esto ni aquello, sino parte del Absoluto; «Tu eres la mujer, eres el hombre, el muchacho y la niña, el viejo que se curva sobre el bastón. Tu has nacido siendo parte de todo... y es ciertamente verdadero que desde el punto de vista de la diferencia y la no-diferencia se llega a comprender que el alma es una parte del Señor» (*Brhadaranyakopanishat*, IV, 4, 22; 3; III, 7, 23). Por la doctrina del reflejo (*avaccheda-vada*), «esta alma individual debe ser considerada como un simple reflejo del Supremo en-Sí, a la manera de como el Sol produce en las aguas muchas imágenes. Ella no se identifica a El directamente, y sin embargo no es otra cosa... Es suficiente develar la Inciencia (lo contrario a la con-ciencia) por la enseñanza sagrada sobre la identidad del «yo» y del Brahmán, para que la Realidad última se opere» (*Brama-soutra-bhachyam*, II, 3. 50). Es «la integración de la persona individual y parcial en la persona total y universal» (Lacombe, p. 279). En fin, tanto el budismo —más atento al sufrimiento de la existencia individual como individual—, o el brahmanismo adoptan una misma actitud de pesimismo en relación al cuerpo, la historia y la individualidad, y por lo tanto al bien como común a muchos cuerpos, de individuos, en una historicidad consistente, absorbidas por «la impersonalidad de una ley cósmica trascendente» (Lacombe, p. 217; M. Eliade, *Le mythe de l' Eternel Retour*, p. 145).

asumidas por la atracción de «Aquello» que no es «esto» ni «eso».[1] El bien *común* no existe: o es el bien Absoluto que debe ser encontrado en el *vanaprastha*,[2] o es el bien de la comunidad profana que se disuelve en el *maya* o en el *Dharma*.

La existencia humana se cumple en el mundo engañoso del *maya*, el mundo sensible y del «más acá». Esto implica un cierto dualismo cósmico, del mundo plural y del deseo y sufrimiento, y del mundo Uno del *Brahmán*. Evidentemente en una tal concepción, el universo aunque ha comenzado en un huevo cósmico (*brahmanda*) tendrá un eterno repetirse en nuevos nacimientos. La vida presente está dentro del ciclo de la *samsara* (metempsicosis o metensomatosis) donde nuestra identidad pasajera se reencarna y reencarna hasta alcanzar la liberación. La historia no tiene ningún sentido, ya que sólo se realiza al nivel del *maya*.

Todo el núcleo mítico-ontológico del hindú nos habla del dualismo tan propio de los indoeuropeos: lo que es, lo verdadero, lo eterno es lo divino extra-histórico, fuera de los acontecimientos, lo necesario del mundo invariable. Lo ontológico es aquello, el Brahmán, el Absoluto la mayor de las veces impersonal.

La mítica hindú nos simboliza con sus dioses el mismo hecho. Las «tres formas» (*trimurti*) fundamentales del panteón son Brahma, Vishnu y Siva. Brahma no es el creador, sino más bien el organizador o el que da nacimiento al cosmos, pero tiene tan poca importancia que sólo se le levantó un santuario en Ajmer. Por el contrario, *Vishnu* pasó a ser la divinidad hindú principal —aunque en los tiempos védicos sólo era secundaria—. Es un dios durmiente, el señor de todos los dioses, y en cada uno de sus despertares emite una flor de loto, de la que surgirá Brahma para organizar un nuevo universo. Es el dios solar —al haber heredado estos caracteres del dios védico Indra— y por ello se relaciona al Padre de los Cielos de los arios invasores, de reli-

1. El retiro solitario en el bosque (*vana*).

2. Citado por R. Turner, *Las grandes culturas*, ed. cit., p. 380.

gión *uránica*. *Siva*, dios de la muerte y el tiempo —que los griegos compararon con Dionisos—, de la procreación y, por lo tanto, del dolor y del deseo.

Bajo estos tres dioses se encuentran los dioses femeninos, otras divinidades supremas y muchas otras agrupaciones de seres divinos, demonios y fuerzas sobrenaturales. El mundo hindú, mucho más que el de Tales de Mileto, «está lleno de dioses». Sin embargo, todos esos dioses son igual que los hombres, aunque en otro plano, emanación del Absoluto y retornan a él. El dualismo del *maya-Brahmán* es sólo apariencia, en verdad solo *es* (óntos) el Monismo divino trascendente, más o menos personal (según las escuelas o sectas) y eterno.

El hinduismo —apoyado en la división de las castas *brahmanes* (de los sabios y sacerdotes) *chatrias* (guerreros o príncipes) *vaisyas* (trabajadores libres arios), *sudra* (los trabajadores manuales no arios) y los *parias* (mestizos entre arios y drávidas)— recibió una formulación teológica gracias a muchos pensadores tales como Yajñavalkya (en torno al 650 a.C.), Kapila (en torno al 580 a. C.), Charvaca (de la misma época), Mahavira (muere en 457 a.C.) y Gutama (563-483). Algunos de ellos se mantuvieron en lo que pudiéramos llamar la ortodoxia hinduista, otros, en cambio propusieron algunos cambios, a veces tan profundos que originaron el nacimiento de sectas que fueron auténticas nuevas religiones.[1]

---

1. Para la evolución del pensamiento hindú, además de los libros citados: R. Grousset, *Histoire de la Philosophie orientale*, Lib. Nationale, París, 1923; C.Fermichi, *La pensée religieuse de l'Inde avant Bouddha*, Payot, París. 1930; H. Von Glasenapp, *Brahma et Bouddha*, Payot, París, 1937. No se encuentra nunca el dualismo del mazdeismo (Ornud —el Bien— y Ahriman —el Mal— del zoroastrismo persa), pero tampoco la positividad de «lo histórico» como en el pensamiento semítico. La visión hindú del universo comienza por la antigua tradición del *Rigveda* (Fermichi, *op. cit.*, pp. 7-77; Renou-Filliezat, *op. cit.*, 270-380; etc.) *samaveda*, *yajurveda*, *atharvaveda* (colección de cantos, himnos, fórmulas de sacrificio, gestos mágicos); es seguida de las *brahmana* (teología del sacrificio y la energía cósmico-mágica liberada por el rito); el *Upanisad* (conocimiento de la «liberación»); en todos ellos la *jñana-kanda* (sabiduría de la contemplación, como en el pensamiento griego) significa la perfecta bienaventuranza del hombre; pero aún más importante es la universidad que existe entre la ley natural-cósmica y la ley positiva humana, el *dharma* es el *ordo rerum*, la ley única que rige el *maya*, que legaliza la vida de las castas

[3] Mahavira fundó el jainismo, doctrina ascética que este príncipe y monje brahmánico supo dar una tal coherencia que arrastró tras de sí millones de fieles.

Pero aún más importante fue la acción de Gutama, el «Iluminado» (Buda), que llevó hasta sus últimas consecuencias el *ethos* hindú, en una doctrina plenamente coherente con dichas actitudes ancestrales. El moralismo budista enseña que para ser santo (*arhat*) es necesario evadirse del *maya* por la *nirvana*. La causa de nuestra miseria se encuentra en el hecho que deseamos muchas cosas. Para destruir el dolor es necesario extirpar los deseos. En sus monasterios no existían las castas —pero sí entre los legos—. Al

(en su totalidad, desde las normas higiénicas, la habitación o el culto religioso), la reproducción de los animales o el curso de los astros. El «ser» y el «deber ser» son una misma cosa (*satya*) (cfr. Reneu-Filliezat, p. 561). El *karman* es la actividad dentro de la regulación del *dharma*. El genio político ario supo organizar la sociedad de la India bajo el imperio teocrático de los brahmanes, tipo ejemplar de la «civilización estática» —según la fenomenología de Bergson—. A la diferencia de la *República* platónica, esta sociedad utópica ha sabido vivir durante varios milenios. En su perfecta organización y estabilidad estriba su fuerza... y su debilidad. El *dharma-sutra* y el *dharma-castra* es (código de moralidad y en general) el paradigma de la «*legalidad*» primitiva (así como Platón significa el «*metafísico*» de dicha conciencia arcaica). El jainismo —movimiento derivado del brahmanismo— posee igualmente por fin la liberación del alma del torbellino de la *samsar* (cfr. Glasenapp *op. cit.*, pp. 148 *ss*). El budismo, por último, «herejía del brahmanismo» (cfr. Grousset, *op. cit.*, p. 168), corrupción de su filosofía, no admite ni el Brahmán ni el Atman, sólo la *samsara* y el *karman*. La existencia corporal e *individualizada* es un mal, su ser propio es «el dolor» (cfr. *Les livres religieux des Bouddhistes*, ed. Migne, II, pp. 467 *ss*). De sus dos escuelas (*Mahayana*: «Gran vehículo»; *Hinayana*: «Pequeño vehículo» se difundieron en todo el extremo oriente. El China (cfr. Zenker, *Histoire de la Philosophie chinoise*, Payot, París, 1932) el pensamiento de un Lao-Tse o de un K'ung-Tse (Confucio) —y en general toda su tradición— son una moral cósmico-familiar. Como en la India el universo es un pan, psiquismo cíclico, pero a diferencia de ella, en la China, la comunidad política es organizada (no ya en torno a la casta sacerdotal o a la «polis») según la ley paterno- filial y fraternal de la familia (cfr. *Los cuatro libres*, especialmente el primero *Ta-Hio*, donde se expone una teología moralista; ed. Migne, I, pp. 155 *ss*.): «Todos los que pretenden gobernar bien su reino se ocupan primero del buen orden de su familia» (*Ta-Hio, 4*); «los que deseen ordenar su familia, deben antes corregirse a sí mismos» (*Ibid.*,) Es el Taoísmo ontológicamente el *Tao* es el Principio primero y Monista, mientras que Yang (el cielo) y Yin (la tierra) son los principios del ciclo cósmico en el *Tao*. El Taoísmo (como el brahmanismo) es la fase ontológica, fundamento del moralismo confuciano (en paralelismo al budismo), anti-metafísico este último. El renacimiento brahmánico de un Sanakara (800 d. C.) es análogo a la reforma de la «Escuela de los ilustrados» (*Jeu-Kiae*) (en el siglo XI d. C.) (cfr. Grousset, pp. 325 *ss*).

igual que Confucio proponía, solamente, la perfección del sistema moral ya imperante. Su lema podría resumirse en «benevolencia para con todos, apego a nadie».

El budismo, decadente como metafísica o teología, manifiesta más claramente que ninguna otra posición integral ante la existencia la negatividad de la historicidad semita. La perfección consiste, exactamente, en retirarse de la historia, ya que en la historia, en el deseo de un mundo mejor escatológico se encuentra todo el mal del universo. El cuerpo es el origen de todo mal:

> «En este cuerpo caduco, hecho de huesos,
> pellejos, tendones, membranas, músculos, sangre y saliva,
> lleno de podredumbre y de impureza,
> ¿qué desahogo puede haber para el verdadero regocijo?»[1]

No nos extenderemos sobre la vida de estas sectas o religiones universales —sea el jainismo y el budismo, en su vertiente del «Gran Vehículo» (*Mahayana*) o del «Pequeño Vehículo», u otras muchas—, sólo esbozaremos en pocas líneas el acontecer político de la India posterior, que sólo tuvo algunos cambios secundarios en su civilización, pero permaneció imperturbable al nivel del *ethos* y de su núcleo mítico-ontológico, que definió de una sola frase, el mismo Buda, el día de su muerte, como último testimonio a sus discípulos:

> «A vosotros, eh monjes (brahmanes) me dirijo. Sujetas a la corrupción están las cosas compuestas. Esforzaos con celo por la liberación».[2]

La región del Indo, en poder de los Persas bajo el gobierno de Ciro que destruyó Kápisa (550-528 a. C.), después fue convertida en una satrapía del Imperio. Se introdujo la escritura (aramea) y

---

1. Citado por E. J. Thomas, *The Life of Buddha as Legend and History*, Nueva York, p. 153.

2. A los comienzos de la era Cristiana se continúan los movimientos de los pueblos en el Indostán, causados por las migraciones de pueblos del Asia Central, como hemos visto. «Así observaremos que a finales del siglo II a. C., un pueblo nómada llamado por las

novedades, las más variadas de la civilización aqueménida. Alejandro Magno, por la misma vía y en dichas regiones, cruzó el Indo en la primavera del 326 a. C. Este dio ocasión al nacimiento del primer Imperio hindú, ya que Chandragupta (+ 289) no sólo pudo oponerse a los griegos sino que expulsó de Pataliputra a la dinastía Nanda, y llegó a rechazar en el 305 a Seleuco. A su hijo Bindusara sucedió Asoka Maurya. En el 260 a. C. se convirtió al budismo, y se propuso imponer en su Imperio el principio de la «no-violencia», doctrina budista que predicó el mismo —siendo llamado el «rey monje»—. En el momento de su muerte (232 a. C.) su Imperio comprendía prácticamente toda la India (el Indo, Ganges y Dekhan), y parte de la meseta iránica. Su dinastía se extinguió en el 184 a. C. y con ella la predicación del budismo, ya que el Imperio brahmán lo perseguirá e impondrá nuevamente el hinduismo (hasta el 27 a. C.) toda la India se vio envuelta en guerras interiores.

Los Stavahanas y los Sankas dominan el período comprendido entre el 27 a. C. y el 300 d. C.; los Gupta desde el 300 d. C., y los Vardhanas después del 600 d. C. Fue entonces toda una sucesión de familias y regiones las que constituyeron las Dinastías Impe-

fuentes chinas Hiung-Nu expulsó de su morada a los Yueh-Chi, el cual emprendió el camino del oeste, y desalojó a su vez a los llamados saka, un pueblo de filiación escita, que residía en la zona del mar de Aral» (P. Voltes, *Historia de la India*, Surco, Barcelona, 1957, p. 29). Luego de invadir el Irán y dominar a las partes, pasaron al Indo y reinaron sobre Kabul y Taksila. Otro pueblo, los Yuna-Yuan, nómadas de Mongolia, impulsó a los Hunes a emprender su camino hacia el occidente. Las tribus tártaras heftalitas, *hunos blancos*, en torno al siglo V d. C. invaden el Irán, pero se desvían siempre por el mismo camino, hacia el Indo, expulsados por los sasánidas. Los Hunos blancos persiguieron la cultura brahmánica en Gandhara (desde el 500 d. C.); su pase fue absolutamente infecundo. Por el mismo occidente llegarán los Musulmanes (primero en el 711 y en el 775 en el valle del Kabul, pero después al Indo); en el 1000 d. C. los Turcos llegan siempre por Kabul y organizan el Sultanato de Delhi; en el 1526 invaden por su parte los Mongoles que gobernarán hasta el 1818. Los portugueses primero, desde el siglo XVI, los ingleses después, desde 1818, manifestarán a la India el interés colonialista de Europa. Su reciente independencia significa para la India una libertad de la que durante más de un mileno no había alcanzado. En 1947 fue el triunfo de un hombre que supo respetar el núcleo mítico-ontológico de su civilización y cultura, el Mahatma Gandhi (cfr. Will Durant, *La civilización de la India*, Sudamericana, Buenos Aires, 1959, 388 p.; Tara Chand, *Historia del Pueblo Indio*, Sur Buenos Aires, 1962, 348 p.; Pierre Meile, *Historia de la India*, Eudeba, Buenos Aires, 1962, 128 p.; Massen-Oursel, P. Stern, William- Grabawska, *La India antigua y su civilización*, en *Evolución de la Humanidad*, t. XXXI, 1957, 424 p.; etc.

riales (del 184 a. C. hasta el 648 d. C.) dando la forma definitiva al modo de vida hindú (el «hinduismo»), combatiendo sin descanso al igualitarismo budista, con su espléndida literatura, teología y arte. El *Bhagavad-gita* codifica las tres vías de la perfección, la del *Karma* (las buenas acciones), del *jnana* (del conocimiento o de la gnosis), del *bhakti* (de la devoción hindú). El ideal de vida (*ethos* y valores) alcanzó una madurez post-clásica.

§ 28. El Irán

La meseta iránica domina al oeste los valles bajos de la Mesopotamia teniendo por frontera natural los montes de Zagros —que se prolongan desde el monte Taurus al norte al Golfo de Omar al sur. Al norte limita con el Mar Caspio y el Turán; al este con Afganistán y Beluchistán, es decir, con los montes Elburz, Indo-Kusch y Cordillera de Solimán—. Es una gran cuenca interior reseca, con los desiertos de Chevir y Lut, existiendo alguna humedad en las faldas de las montañas, pequeños jardines u Oasis perdidos en la estepa-desértica. La agricultura intensiva se arraigó en dichos parajes, pero en general sus habitantes fueron nómadas, beduinos y a veces pastores, de tipo más bien feudal que patriarcal propiamente dicho.

[1] Esta región entra relativamente tarde en la Historia Universal, pero ha sido el hábitat de industrias paleolíticas desde más allá de los 100.000 a. C. (piénsese por ejemplo en Bisutun). Las regiones que mostraron mayor capacidad para la organización política, para la creación cultural, fue la que colindaba con la Mesopotamia, es decir, al oeste de la meseta. Se encuentran en estas regiones industrias acheulenses, levalloisienses. El Paleolítico medio se hace presente en las industrias de Warwasi (Irán) y Shanider (Irak, de tipo Musteriense). El Paleolítico superior está mucho más representado (en Hazar Merd, Bisutun, y en Belt y Hotu junto al Mar Caspio), con la implantación numerosa del hombre *Neandertal*. El Mesolítico y Neolítico, con sus nuevas industrias se ha estudiado en Zawi Chemi (Shanidar), Karim Shabir,

Harmo, Tepe Sarab, Ali Kosh, etc. Lo cierto es que desde el 6800 a. C. los cazadores y cultivadores dejan lugar a agricultores y la cerámica aparece desde el 6300 a. C. aproximadamente.[1]

Los pastores se retiraban a las montañas durante el verano y descendían a la meseta en el invierno. Estos invadieron repetidamente los valles bajos del Tigris, molestando continuamente a Súmeros, Acadios, Babilónicos y Asirios, pero sin llegar nunca a imponerse sobre ellos. El Elam inquietaba ya a la primera civilización urbana del mundo; pero fueron sobre todo los Loulloumou (o Loullou, que los Asirios llamaban Quoutou) los primeros que llegaron a imponerse, hasta organizar una efímera Dinastía en Uruk (Erech). Estos pueblos, sin embargo, no parecieran ser Indoeuropeos o al menos sin mayor personalidad. En el siglo XX a. C. se hicieron presentes los Kassitas —indoeuropeos de «lengua *satam*», de la familia iránico-indostánica—, y llegan a reinar sobre Babilonia durante cinco siglos (desde el siglo XVII al XII a. C.). Derrotados se retiraron hacia los montes Zagros.

La meseta del Irán propiamente dicha, tuvo después de la invasión de los Indoeuropeos tres pueblos que llegaron a predominar sobre el resto. Al suroeste los Elamitas (pre-indoeuropeos), al nordeste los Medos (indoeuropeos) y al centro y sur del Irán los Persas (igualmente indoeuropeos). Es en torno a estos tres pueblos que los iránicos llegaran a irrumpir en la Historia Universal y gracias al último de éstos se constituirá el más grande Imperio anterior al Romano.

El Elam, cuya historia se confunde a la del Sumer, tiene ya con los restos de Sialk I (en torno al 4200 a. C.) y Susa I (contemporá-

---

1. R. Braidwood, *Iránica Antigua* I (1961) 3-7; *ibid.*, *Prehistoric Investigations ins Iraqui Kurdistan*, Chicago, 1960; R. Solecki, *New Anthropological Discoveries at Shanidar*, en *Ann. New York Acad. of Scien.* XCV (1961) 690-699; *The Cambridge Ancient History*, t. IV (1953), pp. 1 *ss* (bibliografía pp.611 *ss.*); *L'Unification de l'Orient*, cap. XII, liv. III, de *Les Premières civilisations. en Peuples et civilisations*, t. I, pp. 658 *ss*; Xenofonte, *Anabasis*, ed. Belles Lettres, tr. Masqueray, 1964, t. I-II; para una bibliografía sobre las religiones iránicas, véase König, *La religión de Zarathustra*, t. III, pp. 567 *ss.*, y H. Puech, *La religión de Mani*, *ibid.*, pp. 469 *ss.*, en *C. y las religiones de la tierra.*

nea a El'Obeid) un bien estructurado Neolítico, con una revolución urbana muy temprana. Su capital era Susa, pero nunca llegaron a ser más que un Reino vasallo y con una relativa autonomía.

Por el contrario los *Medos* (denominados por los asirios Madá y por los griegos Madaia), que ingresaron en el curso del II milenio al Irán, emparentados con los Maneanos —que habitaron junto al lago Van y Urmia (el país de Urartu), manifestaron un temple guerrero y especialmente organizativo. Vivieron al norte de los *Parsoua* (Persas), y ya en los textos de Salmanasar III, a mediados del siglo IX a. C., se habla de ellos. El primero de sus jefes del cual conocemos su nombre es Dayoukka, en el 715 a. C. (que Heródoto lo llama Deiokés). Pareciera que construyó Ecbatana —nombe dado por los griegos—, *Hangamalana* en indoeuropeo. Pero no fue el Rey indiscutido de todos los Medos, y ni siquiera domina el país, muy revolucionado por la presencia de los Cimmerios y Escitas (igualmente indoeuropeos). Como todos los demás indoeuropeos, los Medos eran grandes jinetes y usaban diestramente las armas de hierro. Había caballeros, lanceros, arqueros, organizados en líneas regulares de batalla. Kyaxares atacó a la ciudad de Nínive, y aunque sufrió mucho de las guerras contra los Escitas. En el 614 conquista Assur, y dos años después constituye como vasallo a la ciudad de Nínive —de manera definitiva—. En el momento de su muerte, 584 a. C., los Medos habían constituido un gran Reino que llegaba hasta el Caspio en el norte, incluyendo Van. Mientras tanto en el sur, las tribus *Persas* habíanse mezclado en las elamitas y ocupado parte del país. De creer a Herodoto, cuatro de ellas eran nómadas y seis agricultoras. Uno de los clanes de los más nobles de la tribu sedentaria, de Pasargada,[1] denominado *Aquemenides* (Hakamanisch), impuso su dominio sobre el «Reino de Anshan» (es decir, el Elam). El primero en distinguirse en la Historia Universal de los Reyes de

1. Sobre los Medas y Persas véase *The Cambridge Ancient History*, vol. II, pp. 13 *ss.*; III, pp. 26 *ss.*; 127 *ss.*; 188 *ss.*; IV íntegro; y además C. Huart-L. Delaporte, *El Irán antiguo y la civilización iránica*, en *La evolución de la Humanidad*, t. XXVIII, 1957, 432 p.

Anshan fue Ciro, en un comienzo vasallo de los Medos, que debió subir en el trono en el 559 a. C. Astyagés, rey Medo, marchó hacia Persia contra Ciro que se había rebelado, pero una sedición de sus soldados dio una fácil victoria a Ciro, quien entró en Ecbatana. Se llamó desde el 550 a. C. «Rey de los Persas», es decir, de todos los Persas. Desde ese momento sus victorias fueron ininterrumpidas: en el 549 «Rey de los Medos»; en el 546 derrota a Creso de Lidia; en el 538 conquista Babilonia; en el 525 Cambises (530-521 a. C.) anexiona todo el Egipto, llamándose a sí mismo «Rey de toda la tierra». Ciro perdona la vida a los vencidos, trata con misericordia a los esclavos. Se levanta en todos sus Reinos una profunda admiración por su persona. El libro del *Segundo Isaías* muestra bien este estado de profundo respeto ante el «Ungido de los dioses»; el Emperador del Mundo. Se unificó por primera vez desde el Indo y el Oxo hasta el Nilo, el mar Egeo, y el Danubio —al menos gracias a las conquistas de sus sucesores—. Fue el Imperio más extenso conocido por la historia hasta ese momento, y que incluía todo el espacio de la primera revolución agrícola, urbana y metalítica.

El Imperio Persa se constituyó sobre un sabio sistema de divisiones provinciales (Satrapías), con un sistema administrativo equilibrado entre el Sátrapa, el General, los Inspectores y otros miembros del Imperio. Una gran tolerancia con respecto a los cultos, costumbres y lenguas se implantó en todos sus dominios. Sólo debía pagarse un tributo, realizarse un cierto servicio militar y reconocer al Emperador, cuyo poder se fundaba exclusivamente en Ahura Mazda y sólo a él daba cuenta. Los consejeros, legisladores y escribas formaban un eficiente cuerpo al servicio del Emperador, y en especial los «ojos del Rey» que informaban minuciosamente del comportamiento de cada funcionario del Imperio. Las distancias entre Sardes y Susa —más de 2000 km.— se recorrían en dos semanas. Todos los funcionarios eran pagados por el tesoro Real o por los tributos de las Satrapías. La civilización sufrió enormes progresos porque todo el Imperio se comportaba como una unidad político-económica: el oro, la plata, los metales, el trigo y todo lo necesario para la existencia humana era colectado

donde existía en mayor abundancia. Estos nómadas del desierto poseían un ethos de gran firmeza y Darío se gloriaba en su tumba:

> «He amado la justicia y lo injusto nunca ha tenido mi amor.
> Mi voluntad fue que no se cometiera injusticia con viuda ni huérfano...
> Castigué rigidamente al mentiroso, pero recompensé bien al trabajador».[1]

Implantando el ideal Zoroástrico, la «Paz Persa» duró hasta el 330 a. C., cuando Alejandro Magno impuso el dominio macedónico. Esto produjo un mestizaje entre las culturas indoeuropeas griegas e iránicas —influyendo igualmente a la India—. Los griegos no lograron mantener unido el antiguo Imperio. La Bactriana —y después el Reino de Kushan— serán igualmente influenciados por los helenos, cuyos elementos culturales llegarán hasta el Tarim pasando por la Transoxiania (Turán).

Un pueblo cuyo centro era Parthava, en la estepa asiático-europea de la región Caucásica, invadió el Irán bajo el nombre de Partos. Se adueñaron del territorio fundando la capital, Hecatómpilos (ciudad de las «cien torres»). Reinaron sobre la Persia desde el 250 a. C. hasta el 224 d. C. Los Turços y Yueh-Chi (que fundarán el Reino de Kushan) fueron sus inmediatos enemigos, los primeros terminaron por vencer a los Partos.

El espíritu imperial persa se mantuvo en Atropatene, junto al lago Urmia, en un grupo sacerdotal en torno al rey local. Uno de ellos, Ardexir I (236-240 d. C.), se rebeló y reconstruyó el Imperio persa, llamando ahora «sasánida», con la cooperación de los sacerdotes del mazdeismo. Persia recobró desde esa época su rango entre las potencias mundiales, especialmente en el Reinado de Sapor II (309-379 d. C.) que luchó victoriosamente contra los romanos. Los ataques de los Turcos y las campañas de Heraclio (610-641), Emperador de Constantinopla, que derrotó a los Persas tomándoles su capital Ctesifonte, preparó el terreno para que

---

1. E. Herzfeld, *Altpersische Inschriften*, Berlin, 1938, p. 4 *ss.*

la invasión árabe musulmana no encontrara resistencia. El hábitat de la gran cultura indoeuropea dejará lugar a los semitas —musulmanes del califato de Bagdad.

[2] En el caso iránico fue la moral el fundamento de su metafísica, y no viceversa como en casi todos los pueblos. El *ethos* fundaba el núcleo mítico-ontológico. Es decir, la doctrina de los valores, del bien y del mal, se objetivaba ónticamente como dos principios puestos, vivientes, divinos. El dualismo ético significaba un dualismo óntico-teológico.

Cuando Gaumata, sacerdote y mago se opuso a Darío (521-485 a. C.), siendo derrotado por éste, no dejó de triunfar al imponer en el Imperio la fe de Zoroastro, fundada en el culto de *Ahura Mazda*, el gran dios del cielo de todos los Indoeuropeos, nómadas, jinetes y pastores. Los iránicos tuvieron tanta personalidad intelectual como los hindúes, y su influencia sobre el Occidente la supera en mucho. En nuestro tiempo todavía, muchos comportamientos morales —pensamos sobre todo en las relaciones matrimoniales— están a veces guiadas por un cierto maniqueísmo de origen iránico.

El personaje más importante, que supo objetivar las creencias tradicionales de los indoeuropeos iránicos, fue el profeta Zaratustra. Las fuentes para conocer sus doctrinas es el *Awesta* —editado por primera vez por Geldner en 1886-1895—.[1] Este libro sagrado se divide en cinco partes: *Yasna*: de los sacrificios; *Vispered*, complemento del anterior; *Vendidad*, leyes contra los demonios; *Khorda Awesta*, textos menores. Además existe otra obra sagrada secundaria, llamada *Pehlevi*, pero de la época de los sasánidas, mientras que el *Awesta*, compuesta por *gatha* o poemas, es la obra más

1. K. F. Geldner, *Awesta. Die heiligen Bücher der Parsen, Auftraege der. Akad. der Wiss.*, Stuttgart, 1886-1895; *ibid.*, *Die zoroastrische Religion*, en *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, Tübingen, 1926; Duchesne-Guillemin, *Zoroastre*, Paris, 1948; Adreas-Wackernagel, *Die erste, zweite und fünfte Gathe des Zorathustra*, en *Nachrichten von der G. der W. zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse*, III, 4 (1931) 304-334; C. Clemen, *Fontes Historiae Religionis Persicae*, Bon, 1920; H. Puech, *Le Manichéisme*, Civilisations du Sud, Paris, 1949; Chr. Bartholomae, *Zarathustras Leben und Lehre*, Heidelberg, 1924.

antigua conservada en iránico pero cuya cronología todavía no ha sido fijada. Debieron ser anteriores a Zaratustra o al menos algunos de ellos —y de la misma fuente que el *Rig-veda* de los hindúes.

Zaratustra vivió, según la tradición parsis, al comienzo de los aquemenidas, en el siglo VI a. C. —pero según otros puede aún retrocederse hasta el siglo IX y aún X a. C.—. En el *Awesta* reciente Zaratustra es ya una personalidad mítica. Fue un profeta del dios Ahura Mazda —del cual habla por primera vez una inscripción asiria del 714-713 a. C., en tiempo de Sargón. La vida del profeta fue un continuo peregrinar, perseguido por Reyes y aún amigos, pero al mismo tiempo una predicación permanente y un genio que no dejó de plasmar el temple de su pueblo. Toda su existencia la dedicó a mostrar la primacía del dios del Cielo, de los indoeuropeos, dios único y señor, Ahura Mazda, que reinaba sobre los demonios (*devas*). Su religión se conoció bajo el nombre de Zoroastrismo —ya que el profeta recibió igualmente el nombre de Zoroastro.

Contra los panteones multitudinarios de los cultos agrarios de la Mesopotamia, el Zoroastrismo propone un «Señor del Cielo», pero que no deja de estar en relación a dos principios opuestos, uno del bien, otro del mal, uno espiritual, otro corporal. No pareciera difícil buscar este dualismo en una necesidad de explicar el mal en el mundo, pero igualmente del choque de los jinetes y pastores de cosmovisión uránica, contra las culturas pre-indoeuropeas del Irán, agricultores de tendencia któnica. Pero, a diferencia del Egipto, el mundo minoico, sumerio o Chino, la preponderancia del elemento uránico es evidente. *Ahura* (que en ario es «asura», Señor) *Mazda* (de «mazdah», de Sabiduría) reina sobre lo material (astvant) y su opuesto, lo espiritual (manahya). Veamos algunos textos de este dualismo:

> «Al origen, los dos espíritus conocidos (eran) mellizos,
> uno es el bien y otro el mal,
> en pensamiento, palabra, acción...
> Cuando los dos espíritus se reunieron,
> establecieron el origen de la vida y la no-vida...
> De estos espíritus, el malo eligió obrar malignamente,

> mientras que el espíritu santo, vestido de cielo
> eligió el partido de lo justo» (*Yasna XXX*, 3-5).
>
> «El primero de los lugares y países excelentes que he creado,
> yo *Ahura Mazda*, fue el *Airyanem Vaêjó* de la buena *Daitya*.
> Mientras que *Angra Mainyu*, el espíritu maligno,
> respondió creando la peste en los países, la serpiente roja y
> el invierno creatura de los *deva* (demonios)». (*Vendidad 1*).

Con el tiempo los dos espíritus (*Spenta* y *Angra Mainyu*) darán forma al gran mito dualista, descendiendo el «Señor Sabio» (*Ahura Mazda*) a la posición del polo positivo, y transformándose en *Ohrmuzd* contra *Ahriman*. Deberemos para ello esperar a los libros *Pehlevi* —después de la influencia de los Partos y Sasánidas:

> «En lo alto, la luz donde reside Orhmuzd, en lo profundo, la tiniebla, donde vive Ahriman. Entre ellos el vacío. Ohrmuzd conoce la existencia de su adversario. Ahriman, que ignora la de Ohrmuzd, vaga en las sombras... Ohrmuzd, por la proclamación de la Ley, lo mantiene en las tinieblas. Así puede conformar la Creación según una forma ideal, y durante tres mil años Ahriman se mantiene apartado. Al terminar este tiempo Ahriman vuelve al ataque. Ohrmazd comprende que no puede vencerlo, por lo que limita el tiempo del conflicto, por intermedio del *Tiempo*» (*Gran Bundahishn, I*).

Como veremos, aparece un nuevo dios, el tiempo (Zurván o Zmán), pero es sólo un principio indeterminado y no ya el gran dios del cielo que ha desaparecido, dejando lugar al dualismo mazdeico, zoroástrico, propio del zurvanismo.

El mazdeismo tuvo, por otra parte, una clara objetivación en las doctrinas de Mani (216-274 d. C.), de noble familia persa, que se educó en un conocimiento directo del gnosticismo helénico, el hinduismo —ya que viajó durante largo tiempo a la India%, y el semitismo babilónico. Fundó así una religión universal, que quería superar y sintetizar las conclusiones de todas las religiones vigentes: el budismo, el zoroastrismo, el judaísmo y cristianismo. Basándose en el dualismo (luz-tinieblas, espíritu-cuerpo) creó todo un sistema de tipo gnóstico. En el origen el Padre de Grandeza o

Zurván vivía en un Paraíso de Luz; pero después el Rey de las Tinieblas atacó al país de la Luz. El Padre, para defenderse, creó la Madre de la Vida (Murdiyanag=Eva) y el Primer Hombre (Gehmurd=Adan). Después sigue la descripción de un complejo sistema de nuevas creaciones y ocho mundos (que nos hacen recordar la Ogdoada egipcia y gnóstica). En fin, «al comenzar el mito cosmológico, en el periodo primitivo, existe un dualismo intacto y radical de las dos naturalezas, substancias o razas: la luz y la tiniebla, lo bueno y lo malo; los dos son por igual principios eternos, no engendrados. Los dos tienen el mismo valor y la misma fuerza, pero esto es todo lo que tienen en común; en todo lo demás se oponen».[1]

Mazdak (480-528 d. C.) no estudió los sistemas extranjeros sino que se enfrentó a la situación planteada al interior mismo de Persia. Fundó el mazdaquismo queriendo renovar el antiguo mazdeismo, y produjo una verdadera «guerra de los campesinos», proclamando la igualdad de todos los hombres y la comunidad de bienes, admitiendo el dualismo originario y final.

Lo más propio del hombre iránico fue, entonces, no tanto su teología o filosofía, sino más bien su *ethos*. Originariamente, en los tiempos de la conquista de la meseta iránica, los indoeuropeos propusieron una visión optimista de la existencia, donde gracias al trabajo, la virtud y la guerra el hombre alcanzaba el Paraíso de la Luz (pensado como un jardín, como un Oasis). Pero después, se fue tendiendo a un cierto dualismo ético trágico, donde el bien y el mal se presentaban reificados y objetivados en dioses o principios necesarios. Al igual que todos los otros indoeuropeos dedujeron que era el cuerpo la parte negativa de la realidad humana, y llevando esta doctrina hasta sus últimas conclusiones de coherencia, propusieron una moral de la salvación por la ascesis, para liberar el alma del cuerpo. El alma, en sí luminosa y buena debía ser arrebatada del cuerpo, tiniebla, materia y pecado. Sólo por el *nous* (el entendimiento o sabiduría) el hombre alcanza el paraíso. La ética maniquea

1. Puech, *La religión de Mani*, en *C. y las religiones del mundo*, II, p. 489 (bibliografía en pp. 47ss).

propone, entonces, una radical división entre la luz y las tinieblas, una ascesis de la purificación y la penitencia del cuerpo para liberar el alma a la contemplación (gnosis). Los maniqueos tendían al vegetarianismo, a los ayunos, y aún al celibato. Es un *ethos* de renuncia o de aniquilación del cuerpo para salvar el espíritu. Un dualismo ético- antropológico, con las coherencias, que ninguna otra cultura manifestará una objetivación tan paradigmática.

La influencia del Irán fue inmensa. El helenismo recibió su influencia —fecundación mutua de los pensamientos indoeuropeos— y produjo los movimientos gnósticos y mazdeicos neoplatónicos. Alejandría se transformará entre los siglos I al III d.C. en un gran centro mundial de simbiosis intencional. Pero aún después, sea bajo el ropaje de Maniqueismo occidental, sea como cátaros o albigenses, sea por último como una moral unilateral puritana, el pensamiento o el *ethos iránico* subsistirá secretamente hasta el presente.

§ 29. Los Helénicos

En las historias, aunque a veces se les llamen historias universales, se ha dado una importancia fundamental a los pueblos que ocuparon la Hélade. Su genio, sus invenciones, el lugar que ocupan en la Historia no puede ser disminuido en ningún grado; aquí queremos darle el sentido que Grecia tiene dentro de una visión orgánica de la Historia. Por ello resumiremos en este parágrafo, como en el caso de otras grandes naciones o culturas, lo original de su evolución y de sus estructuras intencionales —que significó la culminación clásica de todos los indoeuropeos.[1]

---

1. Sería ilusorio, y lo mismo podría decirse en cada uno de los parágrafos anteriores, indicar aún una bibliografía mínima. Para el estudiante puede ser útil consultar las siguientes obras: *The Cambridge Ancient History*, vol II y *ss.*; Aymard-Auboyer, *Oriente y Grecia Antigua*, en *Historia general de las civilizaciones*, I, cit. *supra*; Carlos J. Belloch, *Historia de Grecia* y G. de Sanctis, *El Helenismo y Roma*, en *Historia Universal*, Goetz, t. II, pp. 15 *ss.*; Werner Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, tr. de Xirau-Roces, FCE, México, 1957, 1152 p. Para una bibliografía específica véase nuestra obra *El humanismo helénico* —en esta serie de nuestras *Obras Selectas*—, donde fundamos muchos de los juicios que vertimos, de manera conclusiva, en este corto parágrafo.

[1] Aquí continuaremos la exposición interrumpida en el **§ 21**, acerca de la cultura cretense, porque la cultura griega, es bien sabido, retomará el élan emprendido por la original nación minoica.

La prehistoria de la Hélade, parte integrante del área europea del Mediterráneo oriental, se ha enriquecido por el hallazgo de fósiles *Neandertal* (por ejemplo en Petralona, Tesalónica), junto con industrias del Paleolítico superior. Existen igualmente, en Beocia, algunos descubrimientos del Paleolítico inferior, pero menos estudiados.

El Neolítico, en cambio, por las culturas *Sesklo* y *Dimini*, que debe situárselas unos 4000 a. C., nos manifiesta que la revolución agrícola se produjo en Tesalia, Macedonia y Tracia. La época neolítica precerámica comenzó algo antes (en el 6000 a. C.). En Beocia y el Ática se encuentran igualmente elementos de industrias que muestran ser la prolongación o difusión de los de Tesalia, que se extiende también hasta en las islas jónicas del Adriático.

La Edad del Bronce se hace presente en Larísa, antecedida por un período Calcolítico. La zona Macedónica de Filipo (Calcedonia) estaba en contacto con Troya. Cerca de Atenas (en *Agíos Kósmas*) se ha descubierto una industria de bronce (bronce inferior, aproximadamente en el 2500 a. C.).[1]

La Edad del Bronce terminará con la invasión de los Dorios que aportaran el hierro. En ese largo período floreció en Grecia una cultura indoeuropea del bronce, especialmente en Argólida. Con los Frigios, proto-lidios, Hititas, un pueblo avanzó hacia la Hélade y se enfrentó contra las colonias cretense (minoicas) en el Peloponeso. Se trata de los Aqueos, que en torno al siglo XX a. C., procedentes del Danubio, ocuparon primeramente la Tesalia y Beocia (Orcomenos) para después pasar el Istmo de Corintos. Estos braquicéfalos, de costumbres bárbaras, supieron asimilar la

1. *En la Hélade: Seskle-Dimini* antes del siglo XXV a. C.; *Período helénico inferior* (XXV-XX), cuando irrumpen los aqueos; *Helénico Medio* (XX-XVI), Minyo; *Helénico reciente* (XVI-XII), con las invasiones de los dóricos. En las islas *Ciclades y en Troya*. La cronología tiene una cierta anterioridad.

cultura cretense y crearon la civilización «Micénica» —nombre de la ciudad más importante de Argólida, junto con Tirinto—. Hasta el siglo XVI a. C., los Aqueos conquistan paulatinamente su hábitat; su época de esplendor debe situarse entre dicho siglo y el siglo XIII; por último, los nuevos llegados (indoeuropeos dorios) los expulsan al mar, produciéndose la caída de Creta y aún de Troya. Antes de su decadencia los Aqueos dominaban el Egeo y aún el Mediterráneo Centro- oriental. Agamenón de Micenas manifiesta en su legendaria toma de Troya el valor y el dominio que los Aqueos tuvieron en esa área en aquel momento.

Adiestrados en Europa central en el uso de las lanzas y armas de hierro, los Dorios avanzaron por el Epiro y Tesalia, pusieron igualmente en movimiento a los Jónicos y Eolios. La península que estaba ya demasiado poblada, no pudo contener a sus antiguos habitantes que huyeron a sus colonias del Asia Menor. Todo esto desde el siglo XIII a. C. Este caos nos ha sido fragmentariamente descrito en los documentos épico-literarios de la Iliada y Odisea, textos que conservan tradiciones desde el siglo XXI al VIII a. C.

Si la Argólida fue la región privilegiada de la cultura aquea, los dorios en cambio prefirieron la Laconia (desde donde los espartanos dominaron a los habitantes de Argólida, Mesenia y Arcadia). Mientras que en el Ática, cuya capital fue Atenas, los dorios no penetraron, conservando entonces su raza y cultura jónica.

Los helenos —a semejanza de los fenicios— manifestaron grandes facultades para la organización de colonias (que anuncian ya el «mundo helénico» y aún el Imperio romano oriental). Desde el siglo XII a. C., los eolios se establecen desde los Dardanelos hasta Esmirna (Magnesia, Mitiline); los jónicos hasta Mileto (la *Jonia* de los sabios, con su Dodecápolis); los dorios al sur de Anatolia y en las islas (Rodas principalmente). Desde el siglo VIII a. C. conquistan la *Magna Grecia*; después llegaron hasta el Rodano (Messalia es fundada en el 600 a. C.) y hasta en España. Estas colonias florecieron antes que las metrópolis —en el siglo VI a. C.—, pero decayeron igualmente muy pronto. Todos los grandes sabios primitivos de Grecia fueron habitantes de las «colo-

nias», donde se vivía en contacto con todo el mundo antiguo: Tales, de familia fenicia, nació en Mileto, Heródoto en Halicarnaso, Pitágoras en Samos, Epiménides en Creta, Demócrito en Tracia, Empédocles en Agrigento, Diógenes en Sinope, Zenón en Chipre, Hipócrates en la isla de Cos.

[2] La historia del pueblo helénico tiene dos momentos esenciales: la etapa de su constitución y culminación clásica (desde las invasiones al predominio del Imperio ateniense y su decadencia); la etapa de su expansión (con el helenismo del Imperio alejandrino primero, que después será adoptado por el Imperio romano). La desaparición de la cultura griega como siendo «vivida existencialmente» por un grupo humano se producirá, después de larga agonía, en el 529 cuando Justiniano hace cerrar la Escuela filosófica de Atenas.[1]

El primer pueblo griego que impuso su hegemonía sobre un extenso territorio fue el de los *Espartanos*. A las orillas del Río Eurotas, fundaron Esparta, cabeza de una comunidad aristocrática, que supo conservar su primacía sobre las razas conquistadas. Su origen mítico debe situarse en torno al siglo X a. C., tiempos agónicos conservados en las epopeyas populares.—cuando los dorios ocuparon el país—. Licurgo fue igualmente el legendario organizador del Estado. La historia espartana puede, por el contrario, situarse ya en el «tiempo real» desde la *guerra de Mesenia* (736-628 a. C.), por las cuales no sólo conquistaron el país hermano de Mesenia sino toda la península del Peloponeso, desapareciendo para siempre la grandeza de Argos. En un momento de la guerra, venciendo Aristómenes el mesenio, los espartanos pidie-

---

1. Además de la bibliografía indicada arriba, puede consultarse con provecho Robert Cohen, *La Gréce et l'Hellénisation du monde antique*. PUF, Paris, 1948. Proclus moría en 487 d. C., sucediéndole Damascio, quien siendo expulsado por Justiniano fue protegido por Cosroes, rey de Persia. Las obras peripatéticas y neoplatónicas fueron traducidas al pehlevi y siriaco (en la Edad Media, tanto en griego, árabe como en las lenguas nombradas, los escritos helénicos fueron traducidos en la España árabe para el mundo latino. ¡Así se producirá el renacimiento de los estudios helenísticos en la Cristiandad Medieval!). Cfr. Petit de Julleville, *L-Ecole d'Athene*, Paris, 1868.

ron ayuda a los atenienses, quienes, para humillarles, le enviaron a un cojo, pedagogo de escuela: Tirteo. Este genial poeta, con sus elegías, no solo dio el triunfo a los espartanos, sino que abre un nuevo momento en la historia de la literatura universal. ¡Esparta llega en esta época a su esplendor clásico y aristocrático!

Por su parte, entre los centenares de ciudades helénicas, e igualmente perdiéndose sus orígenes en la leyenda, creció *Atenas* junto a su Acrópolis y a pocos kilómetros de su puerto natural y magnífico, el Pireo. La capital del Ática era cosmopolita; aunque de mayoría jónica, había antiguos pelasgos, aqueos, eolios, cretenses, micénicos, refugiados mesenios. Desde el siglo VIII a. C. Atenas dominaba ya el Ática —sobre los principados menores unificados—. Los eupátridas (nobles terratenientes) suplantaron la monarquía por un sistema de aristocracia electiva (con los *Nueve arcontes* y el *Tribunal del Areópago*). En el 683 a. C., se dispuso que los arcontes no podían gobernar más de un año. Dracón pretendió modificar el sistema, pero fue Solón (612-560 a. C.) el que realizó la revolución democrática, cambiando el estatuto jurídico (todos los ciudadanos son iguales ante la ley), económico (fijó la extensión máxima de las tierras por persona), político (todo ciudadano podía elegir a los que ejercen el poder). La Asamblea popular (constituida por los ciudadanos-libres de más de veinte años) era un organismo oligárquico (democrático en procedimiento, y aristocrático de hecho, ya que los 150.000 esclavos, los áticos y metecos estaban excluidos del *demos*).

La *Ekklesía* se reunía en el Ágora, mientras que la Asamblea (*Bule*) en el Pnix, junto a la Acrópolis. Gradualmente Atenas fue desarrollando sus instituciones, su cultura, su comercio. Primeramente por los tiranos (650-511 a. C.), siendo el más famoso de ellos Pisistratos (561-528 a.C), y después por la reorganización del sistema democrático por Clistenes (con su reforma institucional del 508 a. C.), Atenas se encontró preparada para hacer frente al mayor Imperio asiático: el Persa. Una vez conquistada Lidia y Macedonia, sólo Atenas opuso resistencia al invasor. Las *Guerras jónicas* (501-494) dieron a los Persas toda la costa de Anatolia. Comenzaron así las *Guerras Médicas* (492-449), en número de

tres (la de Darío, Jerjes y Artajerjes), que opusieron a dos pueblos indoeuropeos: los Persas y los Griegos. Milcíades, Arístides, Temístocles, Leónidas, Pausanias darán a los griegos las gloriosas victorias de Maratón (490 a. C.), Salamina (480), Platea (479) y Micena (479), la derrota heroica de las Termópilas (480), y un honrosa *Paz de Cimón* (449) con la que recuperaron las colonias de Asia Menor.

¡Estamos entonces en el *Siglo de Pericles* (que morirá en 429 a. C.)! Atenas verá elevarse el Partenón (desde el 447), el Erecteion (desde el 421), los Propileos (desde el 437), el Teseion. La escultura estará dominada por las escuelas de Fidias (490-431) y de Policleto. Los grandes trágicos manifestarán su arte (Esquilo, Sófocles y Eurípides, desde el 525 al 406 a. C.), mientras que la ironía se hará presente por las críticas de las comedias (Aristófanes y Meandro, 450-291 a.C). Herodoto, Tucídides y Jenofonte (en el período 484-355 a. C.) admirarán por su relatos; Isócrates y Demóstenes por su retórica; los sofistas, Sócrates (469-399), Platón (428-347) y Aristóteles (348-322) por su sabiduría. ¡Ya nunca el pensamiento indo-europeo se mostrará con tal brillo, coherencia y rigor!

Atenas, dirigiendo la Confederación de Delos (477 a. C.), organiza su Imperio comercial, pero las *Guerras del Peloponeso* (431-404) marcan fin a su poderío. Ahora son los Espartanos los que dominan la situación (404-371), que serán por su parte derrotados por los guerreros de Tebas (371-362).

[3] Es aquí donde comienza la segunda parte de la historia del pueblo helénico. Hasta ahora la organización básica eran las ciudades-estados, y las Confederaciones de ciudades sólo garantizaban y daban la posibilidad de organizaciones políticas y comerciales más amplias. Ahora en cambio se implantará un sistema desconocido por los griegos, y contra el que luchará denodada pero inútilmente Demóstenes: el *Imperio Macedónico*, helenístico. Los Macedonios, indoeuropeos de familia helénica, limitaron al noroeste con los Ilirios, al este con los Tracios, al sur con Tesalios y el Epiro. Los Atenienses los consideraban bárbaros —Aristóteles

se defendía contra este deshonroso apodo—. Filipo II (359-336) unifica primeramente Macedonia, y se impone después sobre todos los Griegos (desde la conquista de Anfípolis en 357). Su hijo Alejandro, continuó la política de su padre y conquistó todo el Imperio Persa (334-323 a. C.). El «mundo helénico» se universaliza desde el Indo (Bactriana) hasta Gibraltar. La supremacía macedónica se hará sentir en la *Guerra Lamiaca* (323-322 a. C.), por la que Atenas recibió una guarnición macedonia (Aristóteles moría perseguido por Demóstenes, quien por su parte morirá expulsado por los vencedores). Bien pronto se puede observar la división del Imperio (322-275) debido a la rivalidad de los generales sucesores de Alejandro. Por una parte, el antiguo Imperio Persa mantendrá una cierta unidad bajo la dinastía de los *Seleucos* (Seleuco I quiso aún conservar las conquistas en India; su capital fue Babilonia, y la ciudad más importante Antioquia). En 312 a. C. Seleuco entraba en Babilonia; pero después abandonaron la Bactriana, sublevada primero por Diodotos (250) para después ser ocupados por los Chue-Hi, la Mesopotamia por los Partos, y la misma Siria por los Romanos en el 64 a. C. Por su parte *Ptolomeo* reinó en Egipto, en la ciudad de Alejandría (en 323 tomaba el gobierno). La «cultura Alendrina- ptolomeica» será el prototipo de la cultura helenística. Con Octavio es definitivamente anexionado el Egipto a Roma (suicidándose la última reina macedónica-helénica: Cleopatra). La misma Hélade se opone a los macedonios (por las *Ligas de Etolia* y *Aquea* o Acaia), hasta que al fin será igualmente conquistada por los romanos en el 146. Los romanos, sin embargo, nunca recuperaran las provincias orientales: el Reino de los Partos y la región del Reino griego de Bactriana; ellos tampoco reemplazarán la lengua y solo se ocuparán de defender y acrecentar la cultura helénica. Derrotado por las armas el Helenismo aumenta su vigor; sólo una fuerza cultural, que comenzará una crítica contra los fundamentos de su núcleo mítico-ontológico será su auténtico opositor: el judaísmo de la diáspora y el cristianismo nacido en el «mundo helénico». No era una lucha «a mano armada» como la realizaron los Macabeos contra los Seléucidas, sino en nivel propiamente cultural, en el nivel de las estructuras intencionales.

[4] Hasta aquí hemos indicado los momentos esenciales del desarrollo de la civilización helénica, sobre todo al nivel político. Ahora querríamos abarcar sintéticamente algunas de las estructuras del núcleo mítico-ontológico, fundamento de *ethos* concreto. Deberemos mostrar la continuidad de una postura ante la existencia desde Homero hasta las doctrinas gnósticas y neoplatónicas.

El pensamiento griego significa la edad adulta de la tradición indoeuropea, llegando a expresar en nivel literario y filosófico, en el nivel científico y artístico las últimas posibilidades intencionales de los nómadas de las estepas euroasiáticas.

Por una parte, el dualismo antropológico es universal y progresivamente aceptado como un presupuesto incuestionable de todo el pensamiento griego.[1]

El hombre es para el griego, principal y esencialmente, el alma. Ya en la *Iliada* (desde el *Canto I*, ver. 3) el alma se hace presente siendo incorporal, como un humo, una sombra, privada sin embargo de sentido:

> «El alma, como un vapor, había partido hacia la tierra, exhalando un pequeño grito. Aquiles sorprendido, de un salto se pone de pie... Sin duda, un no sé que vive todavía en el Hades, un alma, una sombra donde no habita el sentido... Ella se parecía prodigiosamente a Patroclo» (*Iliada* XXIII, 100-107).

Poco a poco está visión antropológica se va precisando. Para un Píndaro (*Frag. 131*) después de muerto el viviente conserva su vida gracias a su «imagen» que tiene su origen en los dioses. Los ritos funerarios nos hablan igualmente de la creencia de la inmortalidad del alma —aunque primitivamente sólo de un modo implícito—. Las almas viajaban al Hades, al País de los muertos, a la Isla de los bienaventurados. Pero fue en los *Misterios de Eleusis*,

---

1. En nuestro trabajo sobre el *Humanismo Helénico* analizamos detenidamente las estructuras esenciales del núcleo mítico-ontológico del mundo griego: Cfr. Erwin Rohde, *Psyché*, Payet, Paris, 1928; Sinome Pétrement, *Le dualisme chez Platón, les gnostiques et les manichéens*, PUF, Paris, 1947; Werner Jaeger, *The Greek ideas of immortality*, en *RthR*, III (1959) 135-147; etc.

donde la explícita doctrina del alma inmortal hace su aparición. El culto de Dionisos Tracio propuso a la reflexión griega la posibilidad del éxtasis, la ascensión del alma como retornando a su condición divina. El rapto de los sentidos (Platón, *Fedro* 265 A) es producto del «entusiasmo» delirante del alma transportada a las regiones divinas. Ritualmente se rememorará *la caída* del alma en un cuerpo y la posibilidad de su liberación.

Con el orfismo la inmortalidad del alma es ya unificada a la creencia de la metempsicosis y la necesidad de la purificación ascética. Los primeros filósofos (los *físicos*) consideraron el alma como el principio (*arjé*) de la substancia humana. Ya Tales de Mileto decía que el alma es inmortal (Diogenes Laercio, I, 24).[1]

Con Platón las estructuras antropológicas y éticas alcanzan su expresión metafísica adecuada —dentro de la cosmovisión griega e indoeuropea—. El alma no ha nacido (*Fedro* 245 D), es inmortal (*Fedón* 78 B-D), eterna (*Repub.* X, 611 B). El alma ha caído en un cuerpo (*Fedro* 246 C) que es su cárcel, (*Timeo* 41 B *ss*). La tarea del sabio es retornar hacia la fuente de bien, «hacia arriba», remontar la corriente del mal por la dialéctica, dejar el cuerpo para contemplar lo divino. El dualismo antropológico —aunque deben siempre considerarse las potencias que relacionan cuerpo y alma— significa igualmente un cierto dualismo ético: los bienes del cuerpo, los bienes de «aquí-abajo» deben desdeñarse por los de «arriba»; y un dualismo político, porque el sabio que debe conducir la ciudad no alcanza la felicidad en la ciudad sino en la soledad de la contemplación divina.

Aristóteles, cuyos estudios biológicos le permitieron definir al alma como la «forma de todo cuerpo orgánico» —las plantas y los animales tienen así alma—, conserva sin embargo el dualismo, introduciendo en sus trabajos de vejez el concepto de *noús*.[2] En el

---

1. Para un estudio del «*alma*» en los Presocráticos consúltese el índice de la obra de Diels.

2. Sobre el «*dualismo*» del Aristóteles definitivo tenemos un trabajo en elaboración. Cfr. Principalmente *Peri Psyjé* 408 b 19; 430 a 23, y *Eth. Nicom.* 1177 a 4 - b 34.

neoplatonismo y en Plotino el dualismo antropológico será todavía mucho más acentuado.

Pero en verdad, este «dualismo» antropológico nos habla de una «*monismo*» de carácter metafísico —propiamente indoeuropeo—. La división entre *cuerpo/alma* significa un radical desprecio por el cuerpo: ¡El hombre es el alma! El cuerpo, la historicidad de lo accidental, el objeto de los sentidos, constituye un mundo sin consistencia propia (el «cosmos sensible»). Mientras que el alma es una substancia eterna, que convive en dignidad con los dioses, que tiene una consistencia definitiva y asegurada. El dualismo es sólo aparente (de la *pístis*), y el monismo es radical (de la *theoría*). Por ello el neoplatonismo y el plotinismo tenderán hacia un panóntismo, un panteísmo y con ello manifestarán una secreta semejanza con los pensamientos indoeuropeos llegados a su vejez: el pensamiento Iránico (en su dualismo moral), en monismo Hindú (en su liberación de la personalidad propia en el *Brahman* Absoluto).

Desde un punto de vista óntico-antropológico —para resumir lo dicho—, el bien, la bienaventuranza del hombre helénico es principalmente lo inmortal, incorporal, que debe alcanzarse por una ascensión hacia la realidad divina. Son los héroes, los sabios, los filósofos, los que viven en los cultos de Misterios —¡una moral aristocrática!— los que viven ya en este mundo sensible, de la opinión, corruptible la felicidad divina: la contemplación de lo divino. Una ética de la *solitaria bonitas*.

El bien de la ciudad, que el político promueve por las actividades reguladas por la prudencia, es el mayor bien de la especie humana: bien despótico de los hombres libres. La comunidad específica es un todo, el individuo es mortal; la historia no enriquece a la existencia humana de una significación radical.

En fin, el bien eterno, inmortal, separado tiende insensible y constantemente hacia un monismo panóntico, panteísta. El bien humano, civil, terrestre se inclina hacia el polo de un cierto monismo colectivo.

[5] Estas estructuras fundamentales del núcleo mítico del hombre griego siguieron una milenaria gestación progresiva. Desde el héroe de la epopeya, al valiente guerrero, al hábil comerciante invasor de los tiempos en que la ley del clan se confundía con la ley del cosmos, donde el *ethos* tendía a un bien primario: la subsistencia en el honor —eran los aqueos o dorios primitivos—. Después un Humanismo helénico discernirá progresivamente no sólo los bienes que permiten la suficiencia (bienes exteriores y del cuerpo), sino también los bienes del alma (virtudes morales subordinadas a la sabiduría y la contemplación). De una cultura nómada se pasa a otra agraria y urbana. Sin embargo, el *ethos* será siempre el mismo.

Del bien de la familia, del clan o de la tribu, se llega a concebir el bien de la aldea, de las naciones y de la ciudad-estado. El hombre helénico ocupará —para su propia cosmovisión— el «centro» del mundo y el grado más perfecto de la escala de los seres. El fin de la ciudad no es sólo vivir, sino un «vivir-bien», según el imperativo de las virtudes, a las cuales se subordina las técnicas. Para todo esto es necesario la seguridad de la armonía en la paz. Las Confederaciones serán aceptadas sólo con el objeto de garantizar la paz y la primacía del hombre helénico sobre los bárbaros y asiáticos. ¡Pero las *polis* son autónomas!

Alejandro, en este sentido, propone un estilo enteramente nuevo y que, continuando el modo imperial Persa, anuncia ya al mundo romano: *el cosmopolitismo* —que estaba en germen en el pensamiento aristotélico—. Alejandro abre a los pueblos asiáticos la posibilidad de la organización política y cultural helénica. En cierto modo, y para el griego, Alejandro da a esas naciones el derecho de ser hombre.

Este movimiento difusivo produce un debilitamiento de los vínculos estructurales del hombre griego, de la familia, del estado-ciudad. El individualismo se instala en el corazón mismo del pluralismo sincrético del Imperio. Las estructuras metafísicas, el núcleo mítico-ontológico permanece, pero un profundo desequilibrio se introduce en el Humanismo clásico. La dilatación del hori-

zonte produce la dramática desintegración de su genio y la contaminación de influencias extranjeras.

El «Universalismo alejandrino» es sin embargo muy importante para el futuro de la humanidad. Crisipo expresa teológicamente este universalismo del siguiente modo:

> «A uno y lo mismo llamamos Zeus, común naturaleza de todo, destino y necesidad».

Sin embargo, el contenido de los símbolos y mitos no es el mismo para todos. ¡El Panteón hospitalario admite todos los dioses extranjeros, pero al final, en una tal pluralidad y confusión, pierden los helenos mismos el sentido de los antiguos dioses patrios!

§ 30. La civilización romana

La nación latina, alcanzó, después de un largo proceso, la organización del Imperio Romano. La estructura de esta gran maquinaria humana es lo que inspiró a Spengler la idea de que la «civilización» es el momento decadente de una cultura —en este caso de la «cultura helénica»—. Para Toynbee, análogamente, el Imperio de los romanos no fue sino la ampliación del cosmopolitismo de Alejandro; ampliación que incluye sobre todo las desventajas:

> «Pero esas conquistas macedónicas y romanas no podían, ni lo consiguieron, librar a la Sociedad Helénica de una enfermedad social que era una de las inevitables sanciones por su colapso. El efecto de esa enfermiza expansión militar del mundo helénico no fue la eliminación de sus frentes antibárbaros, sino, más bien, su ampliación, pues lo alejó aún más de la base de operaciones de las líneas de comunicaciones...».[1]

Para nosotros, en cambio, el Imperio significará la prolongación y aún el desarrollo de todo un sistema de instrumentos (civi-

---

1. *Estudio de la Historia*, V, 1957, p. 225. El análisis de la situación concreta de la cultura helénica y la civilización romana es la hipótesis fundamental que Toynbee aplica a toda su interpretación de la Historia Universal. Su error se encuentra en generalizar —aunque muy flexiblemente—, un caso particular como ley general.

lización) que originariamente se ha inventado en el Mediterráneo Oriental, y que ahora se participa igualmente al Mediterráneo Occidental —es decir a todo el Mediterráneo, *Mare nostrum*—. El romano no tuvo creatividad al nivel del núcleo mítico-ontológico, aunque su ethos más práctico y organizativo se diferencia del helénico más teórico y contemplativo. De todos modos, debe concebirse a Roma como la prolongación del esfuerzo helénico al nivel de la civilización, pero sólo la pervivencia y aún decadencia al de la cultura propiamente dicha.

En la Historia Universal, el Imperio Romano —junto a los Imperios Kushan, Hindúes y Persas de su tiempo, y secundariamente de los Partos y Chinos, influenciados indirectamente—, significa la culminación Estatal de los pueblos Indoeuropeos, y su definitiva decadencia puede ya observarse en la época de su aparente esplendor, es decir en tiempo de los Antonianos (96-192 d. C.). Sólo un factor inesperado, pero inspirado en elementos desconocidos para la *Weltanschauung* Indoeuropea, producirá una revolución radical al nivel del núcleo mítico-ontológico, permitiendo el nacimiento de una entidad cultural absolutamente distinta al helenismo-romano, nos referimos a la Cristiandad Europea.

[1] La prehistoria romana no llega todavía a una extrema claridad.[1] Los dos momentos esenciales son: la constitución de una cultura de base continental centrada sobre el culto a los dioses któnicos y femeninos —y por ello matrilineal—, y otra, en cambio, de tipo indoeuropeo, de dioses uránicos y patrilineal. Las civilizaciones paleolíticas no tuvieron en Italia un desarrollo muy antiguo —no habían pasado el musteriense o el aurignaciense—, siendo interrumpidas por las industrias neolíticas, la que dejó paso, casi inmediatamente al período calcolítico y del cobre (en torno al siglo XX al XV a. C.).

---

1. Cfr. *The Cambridge Ancient History*, volúmenes correspondientes. La obra de André Piganiel, *Histoire de Rome*, PUF, París, 1949, además de una muy buena bibliografía posee la ventaja de una visión de conjunto. Remitimos, entonces, a estos dos trabajos.

El bronce fue conocido en el siglo XV a. C., siendo utilizado por un invasor procedente del norte. En el valle del Po aparecen los *terramares* (acompañados de necrópolis para incinerar). Estos proto-itálicos debieron derivar de la cultura centroeuropea de Aujetitzer —que por su parte se relaciona al Kurgán—. En el año 1000 a. C., nuevas invasiones llegan al valle de Po, hábiles dominadores del hierro, que se les ha denominado los «villanovianos». Teniendo por centro Bologna conquistan todo el valle del Tiber. Es la primer civilización del hierro (Hallstatt). Después se suceden otros pueblos, los Ilíricos al norte, los Liburnos, etc. Al fin de todo este movimiento de pueblos la indogermanización ha sido casi completa.

Sin embargo, un pueblo venido del oriente —según algunos de Lidia—, llegó a imponer su organización política sobre buena parte de la península. Debieron emigrar en el siglo VIII a VI a. C., y se instalaron en la Etruria (entre al Arno y el Tiber). Su época clásica debe situarse en el siglo VI a. C., que llegaron desde «el valle del Po hasta Capua» (*Polibio*, II, 17, 2). Sus dioses de origen asiático manifestaban una gran influencia griega, el dominio któnico es evidente.

Uno de sus vasallos, quizás aún una colonia o ciudad fundada por los mismos Etruscos (al menos gobernada primitivamente por ellos para dominar la región), fue Roma. El *Latium* limitaba al norte con los etruscos, al este con los Aqueos, al sur con los Volscos. Es en el mismo Foro romano donde se encuentran los más antiguos vestigios de los habitantes de la Edad de Hierro, en torno al siglo IX a. C. En la época calcolítica una tribu debió habitar a los bordes del Tiber. En la Edad de Hierro una colonia de la civilización de los Montes Albanos debió instalarse en Roma (sobre el Palatino). En el siglo VI vemos aparecer templos —quizás llevados por los etruscos—, con decoraciones de tierra cocida de estilo griego. Reyes y tiranos etruscos dominaron la ciudad, que fundo todo su poder en la primitiva organización de la *legio* (contingente de 1000 hombres, que originariamente fueron tres: la de los Tities, Ramnes y Luceres, todos indoeuropeos). La Monarquía dio a Roma su primer fundamento (753-510), y logró implantar su se-

ñorío sobre el Lacio. En este tiempo las estructuras intencionales recibieron ya su definitiva constitución.

Júpiter, el dios indogermano del Cielo y la tormenta domina el panteón latino; el senado (constituido por los *Pater familias* de las primitivas familias o gens que habitaron Roma) fue ganando autoridad; las instituciones jurídicas poseían ya una extraordinaria madurez.

La aristocracia patricia logra imponer un sistema de República (509-30 a. C.), que produce la desorganización del dominio romano sobre el *Latium*, a tal punto que su propia libertad corre peligro.

En el 508 a. C. el primer Cónsul, dedica a los dioses el Capitolio, comenzando así uno de los períodos más importantes de la Historia Universal: la lucha interna de la ciudad de Roma entre patricios (los únicos ciudadanos) y los plebeyos (que aspiraban a la ciudadanía) (509-300 a. C.). El futuro Imperio hubiera sido imposible sin la lenta gestión de lo que después sería la «ciudadanía romana». No bien constituida la República, los plebeyos obtuvieron dos Tribunos que los representaban (493 a. C.) y después cinco (471 a. C.). Los plebeyos constituyeron el *concilium plebis* para oponerse al poder patricio (cuyo órgano normal de gobierno era el Senado). Fue por la presión de los plebeyos que el patriciado debió consentir en dictar, paulatinamente, lo que será la «ley de las doce tablas» (*XII Tabularum libellus*). Poco a poco, igualmente la plutocracia suplanta a la aristocracia por el sistema de *classis* (los cuestores efectuaban el pago de los hoplitas o guerreros en sistema de falange, y fueron ganando prestigio y poder).

La República supo superar sus contradicciones internas y conquistó lentamente toda la península itálica (501-265 a. C.). Roma venció a los Ecuos (458), después a los Veyos (396) y por último a los Volscos (304). Sin embargo los Gales (celtas) opusieron una resistencia mucho mayor. En el 390-383 a. C., toman y destruyen la ciudad de Roma, pero gracias a Marco Camilo, dictador, los romanos logran imponerse sobre los cisalpinos. Sólo en el 224 el

cónsul Flamino invadió al Galia Cisaplina y dominó Milán (222 a. C.) transformándola en provincia romana.

La guerra contra los Samnitas (343-311 a. C.) les abrió el camino hacia los Apeninos del sur —este pueblo sólo se rindió cuando murió su último combatiente (290 a. C.)—. En todo este período la plebe fue ganando muchos nuevos derechos.

[2] Siempre hacia el sur, los romanos se enfrentaron por primera vez con los helénicos. En el nivel cultural este hecho es de la mayor importancia. La guerra de Pirro se originó por el insulto que recibieron los marinos romanos de los habitantes de Tarento —colonia griega floreciente.

Aliado de los helénicos Pirro vence a los romanos primeramente (281-278), pero mezclándose el rey de Epiro en la política interna de Sicilia termina por retirarse. Los romanos ganan terreno y en el 268 se funda la primer colonia latina en tierra de la Magna Grecia: Benavento. ¡Es este el momento en que Roma entra por primera vez en la Historia Universal! Hasta el 268 a. C., la capital latina era una de las ciudades que por decenas rodeaban el Mediterráneo. En esta fecha se promueve como una de las siete potencias mundiales. *Marsella* domina el Ródano, Cartago el norte africano y España, Roma casi toda la Italia, *Pérgamo*, Egeo y Anatolia, *Antioquía* los reinos de los Seleucidos, siendo, sin embargo, la capital indiscutida del mundo la *Alejandría* de los Ptolomeos —que une el Mediterráneo con la India y la China—. No nos extraña entonces que la gran capital económica sea al mismo tiempo el centro del mundo intelectual helenístico. Los Imperios continentales han dejado lugar al dominio marítimo (que nunca dejarán ya la primacía hasta nuestra época). Por ello los Seléucidas, los Mauryas de la India o los Ch'in en China no podrán resistir la potencia de Alejandría (Ptolomeo III se había atribuido el título de «Señor del Mediterráneo y del Mar de la India»).

Roma logra el dominio de toda la Italia meridional en el 265 a. C., pero al pretender conquistar Sicilia se enfrentó por primera vez con la potencia marítima indiscutida del Mediterráneo occi-

dental: Cartago. Se producen así las *Guerras púnicas* (264-146 a. C.), que dieron primeramente a Roma la Sicilia, pero pusieron a la capital en grave peligro por las hazañas de Aníbal, destruyendo por último Escipión el Africano a Cartago en el 146. Nació así la provincia latina que se denominó *África*. La conquista de España (218-133) fue fácil sin la presencia de Cartago, e igualmente la de Marsella (*Galia Narbonense*, en 121 a. C.). ¡Roma dominaba así todo el Mediterráneo occidental!

Pero al mismo tiempo, la potencia latina había ido ganando terreno en el Mediterráneo oriental. La *Macedonia* fue anexada por la derrota de Filipo V en Cinoscéfalos (197) y de Perseo en Pydna (168). Por su parte Grecia se transformó en la provincia de *Acaya* (127). Las tropas de los *Seléucidas* fueron derrotadas en Magnesia (190); las de *Pérgamo* en el 129 a. C. *Alejandría* (Egipto) no pudo ser dominada sino después de la muerte de Cleopatra (que huía con Antonio el 2 de septiembre del 31 a. C. ante los ejércitos y armada de Octavio). El 1 de agosto del año 30 a. C., Roma suplanta a Alejandría en el señorío político y económico sobre el Mediterráneo. Poco antes Cesar había concluido la conquista de las Galias (58-51 a. C.). Sin embargo, e irremisiblemente, las provincias orientales del Imperio helenístico alejandrino se perdieron para siempre: los Partos ocuparían la Mesopotamia y Persia, otros pueblos dominarían la Bactriana. Muriendo Craso en una gran derrota contra los Partos en el 53 a. C., los helenos, los romanos, los bizantinos no ocuparán ya nunca de manera permanente la Mesopotamia. Los Persas vencerán a los Partos, y por su parte serán dominados por los Arabes. ¡El Imperio Romano es el Mediterráneo, limitado al norte por el Danubio y el Rhin, y al sur por el Sahara!

En todo este período de la expansión mediterránea (264 a. C. hasta Augusto *Imperator*), la ciudad de Roma conoció todo un proceso que se originó en la República bajo la autoridad del Senado (cuyo apogeo debe situarse entre los años 201 al 133 a. C., es decir, de la guerra de Macedonia a la anexión de la provincia del *Asia*), para pasar después por una revolución popular,

que pretendió mejorar la situación de la plebe, comenzando por una reforma agraria propuesta por Tiberio Graco (133 a. C.). El poder fue ejercido por último sea por Mario, por Sila, o por Pompeyo, para dominar la situación desde el año 48 el romano que se inmortalizo por sus campañas de la Galia: Julio César (100-44 a. C.). Marco Antonio lo sucede (44 a. C.), pero Octavio logra vencerle y se hace proclamar por el mismo Senado: *Imperator*, Consul, Censor, Tribuno, Sumo Pontífice y *Princeps Senatus*. En el año 30 a. C. —después de la victoria de Accio sobre Antonio—, Roma aceptaba (así como Macedonia lo había hecho bajo Alejandro) el tipo monárquico-divino-absoluto de los Imperios orientales (de inspiración Persa y Alejandrina). La República sólo quedaba como un recuerdo, el Imperio la sustituía. La familia de Augusto reinó hasta el 68 d. C. (a Augusto le sucedieron Tiberio, Calígula, Claudio y Nerón). Los emperadores de transición, Galba, Otón y Vitelio dejaron lugar a los Flavios (69-96, con Vespasiano, Tito, Domiciano). La plenitud del Imperio, el *Siglo de Oro* se alcanzó bajo los Antonianos (96-192, con Nerva, Trajano, Adriano, Antonio Pío, Marco Aurelio, Lucio Vero y Cómodo). La decadencia se hará sentir después (con los Emperadores Africanos y Sirios —193-235—, la anarquía militar —235-268—, los Emperadores Ilíricos —268-305). Diocleciano fue el último de los Emperadores romano-paganos propiamente dicho. Con Constantino, que logró imponerse sobre los otros augustos o cesares sólo en el 324 (después de la muerte de Licino), comienza una nueva etapa de la Historia Universal. Constantinopla fue fundada en el 330 d. C., y con ella comienza la vida del Imperio bizantino, que será el dominio de esta ciudad sobre el Mediterráneo Oriental, el Mar Egeo y el Mar Muerto, Anatolia y Grecia hasta el Danubio (Siria y Egipto serán provincias más o menos autónomas).

[3] Hemos indicado sumariamente la evolución de la civilización romana —al nivel de la dominación política y económica—, que culmina en la constitución de un Estado mediterráneo. (Este mar privilegiado será el centro de la Historia Universal, en el

cual confluirán todos los caminos (excepto los americanos) y que sólo dejará su primacía ante el Atlántico, desde el siglo XVI.

Al nivel cultural, del núcleo mítico-ontológico y de su ethos, no se produce ninguna novedad radical. El «mundo romano» es la complicación, a veces el renacimiento, pero en definitiva la decadencia del «mundo helenístico».

El Mediterráneo occidental, de lengua latina, se mostrará altamente eficaz en la objetivación de normas jurídicas, pero no brillará por su profundidad filosófica o teológica. Cicerón —y con él toda una generación— irán a la misma Hélade para inspirarse y aprender las doctrinas de la sabiduría expresada en Atenas. El imperio del helenismo se había ya hecho sentir aún en el «período arcaico de las letras romanas». Livio Andrónico (272-200 a. C.) introducía ya las letras griegas en Roma. Nevio, Ennio, Plauto, Terencio, Catón serán los que darán forma a la lengua del Imperio. El período clásico lo comenzará Lucrecio (98-55 a JC.), Cátulo, Ovidio, Virgilio, Horacio (65-8 a. C.). Cicerón dominará el pensamiento de esta época (106-43 a. C.). Después vendrán un Séneca (4-65 d. C.), Plinio, Tácito, Seutonio, Marco Aurelio (121-180 d. C.). Sin embargo, ninguno de ellos logra igualar la profundidad, la sutileza y la influencia de los pensadores helénicos, sobre todo de Alejandría —y después de Atenas.

El Imperio Romano fue, entonces, el marco institucional-político del helenismo tardío. En todo el Mediterráneo, una élite intelectual hablaba y pensaba en griego. Las religiones de Misterios lograron una gran difusión; la astrología babilónica helenizada se conoce hasta en el Galia y Gran Bretaña; una lengua popular (la *koiné*) ha reemplazado el griego clásico; la filosófica helénica logra su dominio absoluto en el Mediterráneo. Las estructuras intencionales originales del indoeuropeo reciben en las escuelas Epicúreas, Estoicas y Neoplatónicas sus últimas manifestaciones (aunque el pensamiento Hindú todavía manifestará un gran dinamismo durante varios siglos; lo mismo puede decirse de la tradición iránica, zoroástrica y maniquea). La tradición epicúrea muestra el *ethos* del helenismo tardío y del pluralismo cultural del Impe-

rio romano. Significa la moral del «justo medio»; debe tenderse hacia la felicidad por el gozo del placer, pero principalmente del placer del alma, que por otra parte no debe ser desmedido, sino mesurado. No debe pretenderse ni la ambición y deben liberarse deseos insensatos, porque ambos apetitos son la fuente de la intranquilidad, la angustia (¡Extraña similitud con la doctrina budista, indoeuropea de origen hindú!).

El Estoicismo, por el contrario (pero no evadiéndose de las estructuras indoeuropeas), propone en cambio una moral heroica, de los pocos ascetas que intentan por la disciplina la liberación del mal. La perfección consiste en el absoluto dominio de sí mismo, en la señoría del alma espiritual (para los epicúreos el alma es material y constituida como el cuerpo por átomos) sobre el cuerpo. El Universo es un cosmos, donde la ley física se confunde con la ley humana. El hombre es ciudadano del cosmos y del Imperio por naturaleza. No hay propiamente diferencias de razas o de pueblos, sino que cada uno, por su esfuerzo, puede alcanzar la perfección debida y pedida por la Naturaleza.

Pero al mismo tiempo florece una gran escuela que dominará la «inteligencia» del Mediterráneo durante siglos. Se trata del Neoplatonismo. Inspirándose en el gran filósofo ateniense fundador de la Academia, sus discípulos fueron aceptando doctrinas traídas de Siria, Egipto, Babilonia y aún de la India. Nació así una escuela filosófica, teológica, religiosa, llamada el Neoplatonismo. Su sede fue Alejandría, donde se conjugaba el pensamiento Mediterráneo (principalmente el oriental), siríaco-palestinense, iránico (aunque este influenciaba más a Antioquía) e hindú (por el Mar Rojo que poseía un agitado tráfico naviero con la India).

Junto al Neoplatonismo, y bajo su influencia, florecerá el movimiento Gnóstico y las tradiciones herméticas (la más importante fue la de Hermes Trismegistos del Egipto). El teólogo helenista Plotino (204-270 d. C.) fue el más grande pensador de esta época, digno fruto de Alejandría, capital del helenismo, del mundo indoeuropeo, cuyo Museo (hogar de las Musas, hoy lo llamaríamos Universidad) y su biblioteca reemplazaron y superaron a Atenas.

En todo este período (desde la conquista romana de Macedonia y algo después de Egipto) las regiones de habla griega del Imperio fueron aumentando su poderío, su riqueza, su cultura, su equilibrio. El Imperio romano helenista se convirtió de hecho en el centro del mundo. La división posterior encontrará sus primeras raíces en el hecho de que los romanos conquistaron el oriente afirmándose sobre el helenismo. Este terminará por expulsar todos los residuos de latinidad —para ello deberemos esperar a la constitución del Imperio Bizantino.

Llegamos así al fin del *Capítulo 5*, primero de esta *Segunda Parte*. Vemos entonces cómo los pueblos nómadas que habitaban primeramente las etapas euroasiáticas occidentales, han llegado a dominar toda el área de las civilizaciones superiores. Los Hindúes en la India, los Tokharios o Yue-Chi en Bactriana, los Partos en Mesopotamia y el Irán, y los Griegos y Romanos en el Mediterráneo (asumiendo la Anatolia de antigua cultura hitita, la Siria semita y el Egipto). Por su parte la China recibe igualmente el influjo de la cosmovisión indoeuropea a través del Tarim —principalmente de inspiración budista, aunque igualmente brahmánica (que determinará la doctrina taoísta)—. ¡Una victoria tan universal de la estructura cultural indoeuropea pareciera augurar un dominio definitivo en la Historia Universal! Sin embargo, en el área más antigua de las civilizaciones Mesopotámicas, Siríacas, Palestinas y Egipcias, de tradición semita, se había producido una revolución en el nivel intencional, cultural, que sólo se manifestó a la luz del día a partir de los fines del siglo III d. C. Para mostrar sus raíces más remotas y su plena expansión dedicaremos el *Capítulo 6* de esta *Parte*.

Capítulo VI

Las Invasiones Semitas, Constituciones de Civilizaciones Secundarias y Culturales Originales

En este capítulo abordaremos, al nivel de la Historia Universal del núcleo mítico-ontológico, la tercera parte de nuestra interpretación. En la primera hemos estudiado las culturas básicas o fundamentales, en la segunda los indoeuropeos, que en el momento de la culminación del Imperio Romano —y los otros Imperios indoeuropeos hasta el Ganges y el Dekhan— dominan el mundo. Ahora queremos analizar otro movimiento, otra tradición, otro grupo humano, creador al nivel de la civilización, de los instrumentos, pero muy secundario en este sentido. Ninguna de las civilizaciones que estudiaremos en este capítulo se distinguieron —y si hubo alguna fue en sus comienzos, los Acadios, Babilónicos y Asirios— por sus objetivaciones materiales. En cambio, estos pueblos semitas serán realmente inigualables al nivel del ethos y del núcleo mítico-ontológico, transformando radicalmente el sentido, las actitudes, los últimos valores de las civilizaciones con las cuales les tocará vivir y convivir. Tenemos conciencia de proponer una nueva interpretación de estos fenómenos. Ninguna exposición de las Historias Universales que hemos indicado hasta ahora en esta obra tiene en cuenta esta división que queremos justificar aquí. Se trata de un equívoco fundamental y que estudiaremos detalladamente en otro trabajo.[1]

---

1. Estamos terminando una investigación sobre *El Humanismo Semita*, que comprende en su primer parte desde los Acadios, hasta Israel, y en una segunda parte el Cristianismo, el Islam e ideologías que dependen de la misma postura (como por ejemplo la cosmovisión del semitismo secularizado: el marxismo). Sobre la pobreza de la civilización como condición de la creatividad al nivel del núcleo mítico-ontológico, nos dice Claude Tresmontant

Los pueblos semitas de las zonas esteparias y desérticas de la gran península arábiga, habitaron habitualmente en Mesopotamia, en Siria, en Egipto y llegaron hasta Etiopía. Dominaban, entonces, el paso entre Eurasia y África. El inmenso desierto de Neydd, tiene algunos contados oasis —en su centro el de Er Riad—. Al sudoeste hay una zona fértil para la agricultura, Asir Yemen, e igualmente al sudeste, Oman. La ciudad de Medina está junto a unos Oasis, y la Mecca en el extremo norte del Yemen. Sus habitantes, desde el Paleolítico, fueron nómadas, y en el Neolítico se transforman lentamente en pastores beduinos de camellos y cabras. Su alimento fue la leche de camella, los dátiles. El hombre debe luchar contra la sequía permanente y el calor abrasador del desierto (los desiertos de lava, *harra*, de arena, *nefoud*, de piedras, *hamada*), lo que crea en ellos un *ethos*, un temple, un carácter de suma dureza pero al mismo tiempo de gran hidalguía, fidelidad y altruismo.

Los más recientes descubrimientos manifiestan que todos estos pueblos no debieron ser originarios de la península arábiga, sino más bien emigrantes venidos por nordeste —quizá del Turquestán—. De todos modos, se arraigaron tan profundamente en la península arábiga, que en el momento del nacimiento de la Proto-historia latinoamericana —es decir, de la Historia Mediterránea—, podrán, ya creerse procedentes de ese lugar.

§ 31. Babilónicos, Asirios, Fenicios y Hebreos

Como podrá observarse, deberemos aquí retomar la exposición dejada inconclusa en el § 14, es decir, continuar el análisis de las culturas mesopotámicas. Esta división, un tanto artificial, nos es dictada por una exigencia metodológica. Los pueblos semitas

en su libro *Etudes de Métaphysique Biblique*, Gabalda, Paris. 1955, p 217: «La pauvreté de la civilisatión palestiniense biblique, la pauvreté de la langue hébraique, la pauvrete des nabis d'Israel... sont la condition nécessaire a l'universalité de l'Enseignement et á sa capacité d'expansion... Si (elle) avait eté chargée de toutes les superstructures contingentes qui son l'apanage d'une *civilisation* commen aurait-elle pu se répandre et se communique aux autres civilisations?»

no sólo han ya aparecido al nivel del Reino de Acad, sino que, como hemos indicado más arriba, aún los proto-súmeros y los mismos egipcios de las primeras dinastías poseían, aunque secundariamente, influencias semitas —tanto cultural como racialmente. Puede entonces comprenderse que toda la zona de la Media Luna —cuyo centro es el desierto Sirio y Arábigo— soportó, ya en el Mesolítico, las influencias de los semitas. Por nuestra parte, hemos debido primeramente exponer las culturas básicas —y por ello la Sumeria, Acadia y Egipcia—, donde las influencias semíticas están todavía desprovistas del genio propio que se manifestará claramente mucho después. Después, y para explicar la amplitud y significación de la nueva etapa, hemos debido indicar la posición de los pueblos indoeuropeos, ahora, volviendo a etapas anteriores, manifestaremos toda la tradición semita de manera continua, para comprender su importancia y para evitar la falsa interpretación, que tanto mal ha hecho en el enjuiciamiento acerca del fenómeno *sui generis* que será la constitución de la Cristiandad europea.

[1] La decadencia de la tercera Dinastía de la ciudad de Ur permitió a tribus semitas hacerse cargo de la situación en Mesopotamia —así como Sargón había reinado desde 234 a. C. en Akad. Un siglo había transcurrido desde la caída de Ibbisin, cuando emergió en *Babilonia* el Rey Hammurabi, semita, que gobernó entre el 1792-1750 a. C. (¿1728-1686?). Gracias a los archivos descubiertos en Mari[1] vemos como de entre más de treinta Estados, algunos de ellos de los amorreos-semitas, se destacaron los de Mari, Babilonia (en el centro) y Asiria (al norte). Hammurabi supo imponerse, y en el *Epílogo* de su famoso *Códice de Hammurabi* se escribe:

> «He puesto fin a la guerra, he creado el bienestar, he dado descanso al pueblo en moradas tranquilas, no he tolerado la intromisión de los perturbadores... los he gobernado en paz, los he defendido con mi sabiduría, de modo que el fuerte no oprimiese al débil, y se hiciera justicia al huérfano y a la viuda...»

La Dinastía babilónica duró casi dos siglos (desde Sammusuditana I hasta Sammsuditana II), siendo conquistada la gran ciudad por Mursili I (en el 1530 a. C. según la cronología corta, y en torno al 1600 según otras interpretaciones). Por primera vez los indoeuropeos se imponen sobre los semitas —gracias al Imperio Hitita—; y, como veremos, poco a poco le desplazarán en todos los frentes. Alepo, de la zona Siria de los semitas de Amurru, ha sido igualmente tomada por Mursili I en el 1535 a. C. según la cronología corta. Poco después, Gandash, el Kassita, se impone sobre Babilonia, que quedará dominada hasta el siglo XI a. C.

Al norte de Babilonia, sobre el Tigris, desde el siglo XX a. C., se había organizado un reino semita, cuya capital era Assur.[1] Poseemos desde hace poco una lista procedente de Khorsabad,[2] donde figuran los reyes *Asirios*, unos son de nombres hurritas (es decir, indoeuropeos), pero la mayoría semitas. Debieron, entonces, recibir la influencia de los Reinos Mitanni —cuyo apogeo se sitúa entre el siglo XVI y XV a. C.—. La decadencia de éstos permitió a los Asirios un lento pero seguro proceso civilizador. Nínive será por su parte, la ciudad de los santuarios, la meta de las peregrinaciones Asirias. Aunque dependientes de Ur, de Babilonia o de los hurritas, los Asirios mantuvieron sus tradiciones. Su primer esplendor se debió a Shamshi-Adad I, contemporáneo de Hammurabi, pero manteniéndose todavía como un reino vasallo y de segunda categoría. Las incursiones de los arameos desorganizaban las relaciones comerciales.[1] Los Asirios comienzan las luchas contra las Kassitas de Babilonia, que logran sin embargo dominarlos desde el siglo XIV a. C. En ese momento en que los Hititas estaban en su apogeo, y el Egipto debió aún inclinarse ante su poder, Asiria comienza igualmente a ser reconocida como Reino independiente. Pero es sólo con Tiglat-Pilesser I (muerto en 1060 a. C.?), que los semitas logran reeditar las proe-

1. Cfr. *The Cambridge Ancient History*, vol. III, pp. 1ss.
2. Cfr. *Les primières civilisations*, en *Peuples et civilisations*, I, pp. 162ss.

zas de sus antecesores Acadios, y constituyen un gran Reino que llega al Mediterráneo:

> «(Yo soy) Tiglat-Pileser, rey legítimo, rey del mundo, rey de Asiria, rey de las cuatro partes de la tierra, el héroe poderoso protegido por los oráculos de Assur y de Ninurta... Bajo el mando de mi señor Assur, mi mano ha extendido la conquista más allá del río Zab meridional hasta el mar Superior, que está al Occidente... Después me he dirigido al Líbano... He vuelto contra la región de Amurru... He recibido el tributo de Biblos, de Sidón y de Arvad...».[2]

Assur unifica entonces la Mesopotamia hasta el Caspio y el Mediterráneo, y logrará asegurar y aumentar sus conquistas durante cinco siglos. El último Rey Asirio será Assurbanipal derrotado en el 614 a. C. Pero antes, los Asirios había llegado a conquistar el Egipto:

> «En mi primera campaña marché contra Egipto y Etiopía —dice Assurbanipal—. Tirhaka, rey de Egipto y de Nubia... olvidó el poder de Assur... Con la ayuda de Assur, Bel y Nabu, los grandes dioses mis señores que avanzan a mi lado, derroté sus ejércitos en una gran batalla campal».[3]

La caída del Imperio Asirio la produjeron los Medos, indoeuropeos, que dominaban el norte del Irán. Junto con ellos, había participado el rey de Babilonia, ahora renaciente, llamado Nabopolasar —semita de la familia de los caldeos.

Este rey (625-605 a. C.) logra reconquistar para Babilonia toda la Mesopotamia —menos el norte en manos de los Medos—. En el 612 a. C. conquistan, Medos y Babilónicos, a Nínive. Los Egipcios, que pretenden un equilibrio de fuerzas llegan tarde para apoyar a los Asirios (con el Faraón Neka II, 609-594 a. C.), derrotan-

---

1. *Turner, op. cit.*, p. 239.

2. Citado por Moscati, p. 37.

3. *Ibid.*, p. 39. Las conquistas Asirias con Sargón II (722-705 a. C.) tenían como límite el Nilo y el Halys (de los Hititas) al oeste el golfo Pérsico y el Lago Urmia al este, norte y sur. Fue el primer gran Imperio, antes de Persa.

do de paso en Meguido al Rey de Judá, Josías, que pretendía por su parte apoyar a los Babilónicos. Mientras tanto los Medos, continuaban sus victorias en el norte.[1]

El florecimiento de Babilonia —bajo Nabucodonosor y Nabonideno alcanzó un siglo, porque ya en el 538 a. C., Cirio, el Rey Persa, ocupaba Babilonia que nunca más podrá reponerse de su derrota. En ese siglo (614-538 a. C.) Babilonia había mantenido las conquistas Asirias, sin poder recuperar Egipto, pero implantando mucho mejor su dominio sobre Palestina:

> «Para Marduk, el soberano, hice navegar hasta Babilonia, al igual que cañas llevadas por el río, vigoroso cedros, altos y fuertes... abundante producto del Líbano».[2]

Mientras los últimos Caldeos de la Babilonia derrotada se entristecen por la destrucción, los que habían sido sus súbditos esclavizados cantan himnos de alegría:

> « Siéntate en el polvo (en signo de duelo), virgen,
> hija de Babilonia.
> Póstrate en tierra, destronada,
> hija de los Caldeos» (*Isaías* 47, 1).
> «Salid de Babilonia, huid de los Caldeos.
> Con un cántico de alegría anunciad y proclamad
> e idos hasta la extremidad de la tierra.
> Decid: Yahveh ha liberado a su servidor Jacob» (*Ibid.*, 48, 20).

[2] Una zona privilegiada, ya que significaba el puente que necesariamente debió ser siempre cruzado, fue el área geográfica ocupada por los Fenicios —sobre el Mediterráneo—, por los Sirios —entre los Antilíbanos y el desierto sirio—, y Palestina —al sur de los dos pueblos antes nombrados, y constituida por la cuenca del río Jordán y las costas correspondientes hacia el Mar.

---

1. De origen indoeuropeo, existía un reino que ocupaba del lago Van al Urmia, que floreció desde el siglo IX al VI a. C. (Cfr. *The Kingdom of Van*, en *The Cambridge Ancient History*, III, pp. 169ss), enemigos del Imperio Asirio.

2. Cita de Moscati, p. 40.

Hasta el presente, como hemos visto, nunca llegaron los pueblos de estas tres regiones a organizar un Reino importante y mucho menos un Imperio. Dependían siempre, en mayor o menor medida de sus poderosos vecinos, los Mesopotámicos o Hititas al norte, o los Egipcios al sudoeste. Sus vidas estaban suspendidas siempre de la misericordia de dichos Estados.

En los siglos XV y XIV a. C. se habían organizado los grandes Imperios de la Babilonia Kassita, el Asirio, el Imperio Hitita, el Egipto en su gran esplendor. Los siglos XIII y XII depararon, en cambio, la ruptura del equilibrio y la aparición de nuevos pueblos en todos los horizontes del mundo civilizado. Entre ellos se encuentran los arameos, filisteos, hebreos; los fenicios, en cambio, poseían ya una antigua historia de proezas navieras. Todos ellos fueron pueblos de grandes aptitudes comerciales y culturales, pero no de facultades guerreras o políticas: esto nos explica su lugar privilegiado en una historia de la cultura, pero no en una historia política mundial.

Los *Fenicios*[1] —de origen incierto, sea del mar Rojo, del golfo Pérsico, o de la misma Palestina—, «pueblo de las palmeras» (significación del nombre que llevan), estaban ya en el III milenio en relación con Egipto. La ciudad de Biblos, por ejemplo, debía pagarle tributos. Los descubrimientos de Ras-Shamra (Ugarit) y Minet el-Beida (su puerto) nos muestran que además de haber sufrido las invasiones de Egipcios, Kassitas, hurritas e hititas, sucumbió ante el empuje de los «pueblos del mar». Más al sur en cambio otras ciudades, como Sidón, Tiro y Biblos supieron aprovecharse del caos del siglo XII a. C. para salir florecientemente beneficiados. Habiendo desaparecido la marina de Micenas, los fenicios se comportaron como dueños del Mediterráneo oriental. La política de estas ciudades se subordinaba al único interés comercial. A veces uno, otras veces otro de los reyezuelos gober-

1. Además de la bibliografía general puede consultarse el antiguo Movers, *Die Phoenizier*, Leipzig, 1841-1856, Vol. I-III; G. Contenau, *La civilisation phénicienne*, París, 1926; R. Weil, *La Phénicie et l'Asie occidentale*, París, 1939; etc.

naba sobre las costas fenicias con una cierta supremacía. Sin embargo tuvieron que pagar tributos al Imperio Asirio, y por las sucesivas rebeliones Sennacherib produjo la ruina de Tiro. Esta comunidad naviera no pudo permanecer largo tiempo en el Mediterráneo oriental —expulsada por los griegos—, lo que le llevó a alejarse hacia el Mediterráneo occidental. La fundación de Cartago (*Kart-hadasht* = la ciudad nueva) en el 814-813 a. C. marca una fecha importante en la historia del comercio Mediterráneo y universal.

Desde la antigua necrópolis neolítica de Biblos (3000 a. C.), desde la fundación de Tiro (2750 a. C.), transcurrieron largos siglos hasta que los fenicios objetivaron en un sistema consonántico su escritura (aproximadamente en el siglo XII a. C.), cuyo más antiguo documento se encontraron en la tumba de Ahiram en Biblos.

No ya sobre la costa como los fenicios, sino ocupando las pocas tierras fértiles —junto al río Oronte o en Oasis, el más bello y extenso el de Damasco— que limitan con el gran desierto oriental, habitaban diversos pueblos semitas, de escaso talento político pero de gran cualidad comercial y expertos en «relaciones internacionales» (a tal punto que su lengua fue adoptada por los Persas y se hablará en la diplomacia desde el Indo hasta el Egeo). Se trata de los pueblos Arameos de Siria[1] (llamado por ello «sirios»), que fueron conocidos igualmente con el nombre de «los habitantes de *Amurru*» (del Occidente), posiblemente originarios de Harram y de la región del río Balikh, a fuente del Éufrates, y nombrados en los textos de el- Amarna bajo la denominación de *Akhlameos*.

Constituyeron pequeños reinados que luchaban entre sí, y que limitaron al norte con Karkemish. Sufrieron, evidentemente la influencia de los Hititas y los Mesopotámicos. Gracias a esto sus caravanas intercambiaban sus productos con los de los comerciantes fenicios venidos del Mediterráneo, y los transportaban hasta el Irán. Nacieron aquí y allí centros de manufactura. Su lengua se

1. Cfr. A. Dupont-Sommer, *Les Araméens*, Paris, 1949 ; E. Kraeling, *Aram and Israel*, Columbia Univ. Press. Nueva Cork, 1918, etc.

expresó muy tempranamente —desde el siglo X a. C.— en el sistema consonántico inventado por los fenicios, y como su peligro guerrero era por decir así nulo, no hubo inconveniente en otorgarle la primacía lingüística: los semitas de Elefantina hablaban arameo, lo mismo la Palestina de la época de Jesucristo. Fuera de esto los Arameos no tuvieron mayor personalidad, y mucho menos en sus estructuras intencionales, sean religiosas como filosóficas.

Por último, ya que fueron los que llegaron después de los nombrados, ocuparon el valle del Jordán y las montañas de Samaría y Judea un grupo de tribus precedentes en primer lugar de Harran —que según la tradición eran originarios de la Ur de los Caldeos. El «Padre del pueblo» (*Aba-ham* = Abraham) era descendiente de la familia de Terakh que había emigrado de Ur a Harran. Por su parte Abraham, uno de los tantos nómadas que cruzaban el desierto en esperanza de mejor futuro, condujo sus rebaños en tierra de Arameos, para después instalarse entre los Cananeos (grupo de pueblos semitas que ocupaban la Palestina). Todo esto en el siglo XIX a. C. Parte del grupo se dirigió después al Egipto. De allí los *Bene- Israel,* conducidos por *Moshé* —hebreo de origen egipcio— reconquistan progresivamente lo que será su morada definitiva hasta el año 70 d. C. Las invasiones debieron estar de algún modo ligadas al gran movimiento de pueblos; en el 1400 a. C. Los «Hijos de Israel» estaban ya en el Jordán, conducidos en la guerra de conquista por jefes más o menos espontáneos (los «jueces»). Sólo con Saúl, coronado rey por el profeta Shamuel, los Israelitas logran la unidad. David (1010-970 a. C.) extiende las fronteras, y Salomón le da a los hebreos la posibilidad de un cierto esplendor (970-935 a. C.). Pero después las tribus se separan, quedando solos los judíos (y no ya los Israelitas-samaritanos) como testimonios de la originalidad de este pueblo, en torno a la capital Ierushalaim (la antigua Uru-Salim de los Iebuseos). Desde el siglo X a. C. la literatura judía comienza a producir las mayores obras (en sus orígenes sólo a modo de «tradiciones orales», de las cuales las tres más importantes son denominadas actualmente por la hermenéutica: la tradición Iehvista, Elohista y Sacerdotal). Poco después aparece un movimiento de profetas (*nabiim*) que lucha

con clara conciencia contra los sincretismos del pueblo —sincretismo entre la doctrina mosaica y los cultos agrarios de los cananeos. Con un monoteísmo consecuente, cuya coherencia no tiene precedentes, los profetas se transforman en el «alma del pueblo». Conquistada Jerusalén por Nabucodonosor en el 597, después de valiente defensa, toda la élite judía es deportada a Babilonia. Durante esos cincuenta años (ya que serán liberados por Ciro en el 538 a. C.), contrariamente a lo que pudiera pensarse, el pueblo judío acrecentó la coherencia de su posición y tomó conciencia adulta de las estructuras intencionales de su cosmovisión, de su *ethos*. Sus escribas trabajaron incansablemente para objetivar por escrito una doctrina tradicional (ahora, en gran parte, bajo el ropaje de los símbolos y mitos babilónicos o egipcios). El Dios nacional de Abraham Isaac y Jacob había cobrado ilimitada universalidad. Los judíos tendrán después una muy corta época de paz, para ser nuevamente dominados, ahora por los Persas. La religión judía pasará así de ser una mera expresión de un grupo étnico, a la exposición coherente, en doctrina, culto y prácticas, de un monoteísmo propuesto por una comunidad religiosa liberada de las estructuras de una civilización determinada —en el nivel de los *instrumentos*, he aquí una ventaja insospechada del universalismo israelita, los judíos eran uno de los pueblos más miserables de la historia universal.

Los judíos, por las continuas guerras que soportaron en sus territorios, por el espíritu nómada, por el comercio, se fueron dispersando por los diversos territorios del mundo civilizado del Mediterráneo oriental. Los encontramos numerosos, en el siglo IV y III a. C., en el Egipto, en la Mesopotamia, en Siria y Fenicia, en las Islas del Mediterráneo y aún en Anatolia. Este fenómeno es denominado *la Diáspora*, y su contenido cultural se llama el *Judaísmo*. En torno a la Ley, tradicionalmente dictada por Moisés, se reunían los creyentes en las Sinagogas del helenismo, frecuentemente bajo la autoridad moral y doctrinal de un fariseo —al menos en el siglo I a. C. Es decir, el Judaísmo era uno de los grupos religiosos dentro del gran Imperio helenista —desde que en el 331 a. C. Alejandro había conquistado la Palestina.

Israel le ha tocado una función esencial en la historia universal. Sea por su antropología implícita, por su visión de la historia, por las estructuras todavía no develadas pero ya conscientes de su metafísica, de su teología, el pueblo de Israel propone una estructura nueva, la estructura adulta y más consecuente con las premisas de todos los pueblos semitas. Es en el nivel propiamente cultural en el que Israel no puede ser dejado de lado.

[3] Veamos, aunque de manera muy resumida, los contenidos últimos del núcleo mítico-ontológico y del *ethos* de los semitas, en especial del pueblo judío.[1]

Tomemos como ejemplo tres elementos de la cosmovisión hebraica, que significan la plenitud del pensamiento semita en general. En primer lugar, al nivel antropológico, nos manifiesta una concepción unitaria del hombre, no ya un cuerpo material y un alma espiritual y divina como los indoeuropeos, sino una totalidad corporal y vital (el *basar* y *nefesh*) que puede ser elevada por el creador al plano de la Alianza (el *ruaj* principio de divinización). En el pensamiento semita no hay rastros de la negatividad y malignidad del cuerpo, como en el pensamiento maniqueo.

Pero al mismo tiempo propone una moral (un *ethos* de la responsabilidad y el compromiso ajeno a todo escapismo, aún al escapismo trágico) que radicaliza en la sola voluntad libre del hombre el origen de todo mal. Adam es el responsable del pecado y la muerte en el mundo, y no un dios eterno que se opondría al dios bueno. El mito del adámico del *Génesis* —véase el análisis de Paul Ricoeur en *La Symbolique du mal*— expresa claramente, en un género literario babilónico del siglo V a. C., esa sola verdad ética: los males que pesan sobre el hombre tienen al hombre por única causa.

---

1. Véase nuestra obra *El Humanismo Semita* —que se publica en esta serie de *Obras Selectas*— donde damos una bibliografía mínima pero suficiente. Los pueblos semitas pueden ser clasificados así: *a) Semitas orientales*: los acadios (o asirio- babilónicos); *b) Semitas occidentales*: los cananeos (moabitas y siríacos), los árabes, himaritas y etíopes.

Todo esto es posible, solamente gracias a un principio que ilumina toda la existencia judía, y por ello mismo todos los elementos de su estructura intencional: el Monoteísmo y su lógica interna, predicada sin cansancio por los profetas pero originado en una experiencia sin precedentes —que tanto hizo reflexionar a Kierkegaard: el caso de Abraham. Habiendo partido de Ur, ciudad de la Luna, rodeado de dioses y diosas de la fecundidad agraria, en medio de pueblos arameos, «Abraham no es beduino, sino un verdadero pastor, que sólo se encuentra muy lejos, en el Asia o en África. Para el etnólogo es el único pastor que haya tomado contacto con el shamanismo y el animismo, y que, sin embargo, su religión no haya, de ningún modo, realizado un sincretismo con el medio».[1] Fenómeno igualmente único es el hecho que el Dios de Israel manifiesta al mismo tiempo la trascendencia y personalidad de los dioses któnicos, Dios de la Alianza y de la Creación:

> «Yehvah nuestro Dios, él el único (*'ejad*) (*Deut.* 6,4).
> Yo seré vuestro Dios, y vosotros seréis mi pueblo» (*Jerem.*7, 23).

Diferenciándose de los dioses indoeuropeos, Yehvah e igualmente Allah de los árabes, irá siendo paulatinamente considerado como el «Padre de los Cielos», aún más allá de los Cielos, el «Absolutamente Otro», el Dios creado: pero no se mezcla con sus criaturas sino que se diferencia de ellas radicalmente. La conciencia semita comienza así un proceso de demitologización del cosmos que se encuentra como siendo el fundamento de una civilización técnica y adultamente humanista que se generará mucho tiempo después.

En el plano de la conciencia histórica el pueblo de Israel constituye una nueva posición existencial. El hombre es creado con la historia y con el tiempo. Antes de su existencia no hay otra creación de arquetipos o dioses que pueden regular la vida cotidiana. El judío instauró una manera nueva de situarse ante la Historia,

---

1. J. Geotz, *L'evolution de la religion*, cit. *supra*, p. 366.

por cuanto asumió los hechos concretos históricos, en su radical singularidad, como portadores de una significación universal y metafísica. El hecho histórico de un Abraham, no elevado sin embargo al nivel mítico, es el fundamento de todo el mundo intencional hebraico. Es por ello que la conciencia histórica de Israel, la demitificación de toda seguridad arquetipal apoyada en la divinización de la naturaleza o de los fenómenos astrales, permitirá al hombre hebreo descubrir todo un humanismo: *primeramente*, la contingencia radical del hombre y, por lo tanto, su debilidad, su permanente mirar hacia un futuro escatológico; *en segundo lugar*, proclamaba simultáneamente, el dominio del hombre sobre todo el cosmos, sobre el cual tenía pleno derecho por cuanto era mera creatura organizada como instrumento del hombre; *en tercer lugar*, habiendo descubierto la creaturidad del mundo a partir de una Interioridad trascendente, viviente, creadora, Yehvah, el hombre se descubre igualmente como digno, y la relación intersubjetiva sobre los hombres manifiesta la culminación del proceso creador.

Para Israel, entonces, existe un hombre totalmente como carne, y totalmente viviente. De la sola carne-viviente el mal se ha originado en el mundo y ha invadido todo lo que el hombre pueda tocar, transformar. El Creador «crea» un nuevo comienzo histórico: la Alianza con Abraham. El pueblo de la Alianza, Israel, es sin embargo la base de un dualismo social: existe por una parte el pueblo de Yehvah, y por otra el pueblo de los *goim*, los gentiles. De este dualismo sólo el Cristianismo dará una nueva solución superadora.

Yehvah se presenta a Israel como el bien común presente, es decir, como el fundamento actual de la existencia y como la causa de todo bien posible. Pero además, Yehvah es el bien común escatológico, por cuanto ha prometido la salvación de su pueblo. Es de bien común trascendente histórico y trans-histórico se transforma en la base de una moral anti-dualista. El hombre permanece en la solidaridad de la comunidad para servir al pueblo en la historia, y alcanzar así su salvación en la salvación de su comunidad de la Alianza. No se vislumbra la perfección del «aislado» en la

pura contemplación, sino el servicio del profeta en el amor. El bien particular no se alcanza huyendo del tiempo para perderse en la espersonalización del Nirvana, sino bien por el contrario en la inmolación del «siervo de Yehvah» que se ofrece por la historia de su pueblo (*Isaías* 52-53).[1]

Si el mundo está «lleno de dioses» —como decía Tales de Mileto— el hombre no podía transformar ese mundo: la posición del hombre en el mundo es trágica. Si el mundo es creatura de Dios, como enuncia el humanismo semita, el hombre podrá transformar ese mundo: la posición del hombre es ahora terriblemente dramática. ¡No es ya el Prometeo encadenado, sino más bien el Adam tentado!

§ 32. El Judeo-Cristianismo

La palabra Judeo-cristianismo tiene diversos significados. En sentido estricto designa una secta, un grupo, una tradición dentro del cristianismo primitivo; a veces, en cambio, puede igualmente nombrar a otro grupo de tendencia o inspiración mazdeica o gnóstica, dentro del mismo cristianismo primitivo. Aquí solo queremos indicar esa estructura intencional, ese «mundo» o cosmovisión que, naciendo en el mundo semita, floreció principalmente en Israel, y alcanzó su difusión y plena evolución en el cristianismo. Judeo-cristianismo indica, entonces, aquella *Weltanschauung* (aunque no sólo fue una *Weltanschauung* aquí solo tomamos dicho nivel) que originaria de la Mesopotamia, con Abraham, supo nutrirse de la cultura egipcia, desde José, y habitó en Palestina. Con el tiempo emergerá como cristianismo, universal, latino u oriental bizantino. Contra lo que se ha opinado ordinariamente y en esto se muestran de acuerdo las mayores personalidades del pensamiento filosófico, cultural o teológico aún en nuestro tiempo, el cristianismo no fue una síntesis del mundo judío

1. Todos estos juicios son la conclusión de nuestra investigación *El Humanismo Semita*.

y greco- romano, sino la continuidad del pensamiento semito-hebreo en franca oposición con la cosmovisión indoeuropea del greco-romano. Veamos entonces, cómo debe procederse para llegar a justificar nuestra hipótesis de trabajo.[1]

[1] En primer lugar consideremos la situación histórica de la diáspora judía, que se llama el «judaísmo», para pasar después al nivel propiamente cultural y demostrar la continuidad del pensamiento cristiano y del judío, y el comienzo de un largo diálogo entre el núcleo mítico-ontológico indoeuropeo (griego-romano) y semita (cristiano).

En los dos siglos anteriores a nuestra era, el pueblo de Israel no dejó vivir experiencias esenciales de su desarrollo. Influenciado por el Helenismo, el Judaísmo miró mucho más hacia Alejandría que hacia Jerusalén. Fue allí donde se llevó a cabo la obra de la traducción de la Biblia hebraica en lengua helénica. Al mismo tiempo se escribieron nuevas obras que integrarán el libro Santo de los Cristianos (llamados los *ktobin*, en especial los denominados deutero canónicos; la influencia helenística se deja ver, sobre todo, en el libro de la *Sabiduría* y en el *Eclesiástico* de Ben Sirah). Sin embargo, la guerra civil contra el Imperio Seléucida que llevaron a cabo los Macabeos, manifestó una reacción del pueblo en Palestina. Desde el 166 a. C. Israel renace. Todo el movimiento espiritual podría definirse en sus dos líneas esenciales: un creciente mesianismo (originado en la deportación de Babilonia y que culmina con la comunidad de los Esenios en Qumran), pero al mismo tiempo un ambiguo nacionalismo, sobre todo el fariseo y zelotes. Las sectas más diversas se organizaban y reclutaban adherentes, lo que manifestaba una gran vitalidad. Con Herodes, la Palestina gozó por algún tiempo de una unidad perdida desde el

1. En nuestra obra en elaboración *La evolución del humanismo de Europa occidental* podrá consultarse una bibliografía adecuada, al mismo tiempo que sugiere esta discusión en sus pormenores. Hemos escrito la obra *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Guadalupe, Buenos Aires, 1974 —que se publica en esta serie de *Obras Selectas*—.

tiempo de Salomón. Su muerte en el 4 a. C. permite el recrudecimiento del dominio romano.

En ese ambiento riquísimo en experiencias y conocimientos, en ese lugar puente entre el Mediterráneo y el Extremo Oriente, al comienzo como maestro de un pequeño grupo de discípulos, nació en la pequeña Nazaret, entre gentiles, sobre una de las más hermosas colinas que se eleva sobre el Esdrelón, Jeshúa, hijo de Miriam, judío de nacimiento y educación. Su cultura la recibió en su Sinagoga local, donde aprendió a leer en hebreo la Ley, los Profetas y los Escritos de Israel (la Biblia). Lejos de ser un ignorante, al igual que sus discípulos, aprendió profundamente la sabiduría de su pueblo, comprendió las estructuras del núcleo mítico-ontológico de su tradición cultural, descubrió los excesos del nacionalismo aislacionista, del legalismo estéril, de la justicia superficial sin contenido, tentación permanente del judaísmo. No asistió a las grandes «Escuelas» —como, por ejemplo, a la de Jerusalén, donde Pablo de Tarso se gloriará de haber tenido por maestro (= Rabí) a Gamaliel— pero no por ello era un analfabeto.

Su visión de la historia, del sentido de la existencia no es el fruto de un milagro que obre extrínsecamente, sino de la plenitud de una conciencia nacional.

Lo cierto es que Jesús, profeta de Galilea lo llaman los Evangelios sinópticos, teniendo conciencia del «sentido» de su Palabra fue bautizado por Juan en el Jordán, y seguido por sus mejores discípulos. Pedro, Juan, Andrés... fueron antes alumnos de Juan el Bautista, que por su parte no pudo ser miembro —o al menos allegado de la comunidad esencia de Qumran, a pocos metros del lugar donde Jesús recibía la «inmersión» (= bautismo) y comenzaba su predicación.

Las estructuras implícitas del cristianismo, al nivel antropológico, metafísico, ético o histórico no se diferencian radicalmente del judaísmo, sino que testimonian un crecimiento orgánico. La doctrina de la creación es mantenida y aún radicalizada; el origen del mal es atribuido en una mayor interioridad aún a la voluntad libre del hombre: la unidad del compuesto humano queda más

claramente expresada en la misma Persona de Jesús (y que los grandes Concilios se ocuparán de enunciar teológicamente): la historia recobra todo su sentido escatológico, un tanto olvidado en Israel desde la desaparición de los profetas (el *Apocalipsis* de Juan en una manifestación insigne de la visión histórica y teológica de un cristiano en tiempos de persecución); la intersubjetividad de la Alianza es reforzada por una «Nueva Alianza» (no otra cosa significa «Nuevo Testamento») que se cumple en la «Ekklesia» (Asamblea de los convocados). El cristianismo, lejos de ser una síntesis, al nivel de la existencia de Jesús y de la primera Comunidad apostólica (testimonio dejado en los libros del *Nuevo Testamento*), es una continuación por maduración de la experiencia, del *ethos* del núcleo mítico del hombre semito-hebreo.

En dos *niveles, sin embargo, el cristianismo se muestra original y renovador*. Al nivel de ethos, por dos razones: en primer lugar, recordando el precepto del *Deuteronomio*, predica sin equívoco la primacía del amor y de la acción, fruto de la buena voluntad como superior a la mera contemplación; en segundo lugar, destruye los estrechos horizontes de un nacionalismo judío, para permitir el ejercicio de la existencia cristiana en toda civilización posible. Esta universalización no se realiza sólo por los apóstoles, en especial Pablo, sino ya al nivel de la predicación misma de Jesús, indicando la función positiva de los «gentiles» en el plan providencial de la historia. Al nivel del núcleo mítico-ontológico, toda su estructura es elevada a otro plano por un personalismo propiamente cristiano. La interpersonalidad es introducida en la misma existencia de Dios: Dios mismo es una realidad dialogante; el cosmos es el fruto de ese Amor activo; el hombre es llamado a aportar su concurso en la historia, por el amor efectivo al prójimo, en la esperanza escatológica de una participación, como persona autónoma e idéntica a sí misma, en la interpersonalidad de la Trinidad. Toda la crisis ariana y cristológica —hasta el Concilio ecuménico VIII— se encargará de estudiar detenidamente estos aspectos *sui generis* del cristianismo con relación al judaísmo.

La vida del Nazareno debe situarse entre el 7 a. C. hasta el 30 o 33 d. C. De inmediato se organiza una comunidad en Jerusalén que

descubre paulatinamente su jerarquización (un intendente, obispo, en la persona de Santiago; los servidores, diáconos, con los siete helenistas; los ancianos del pueblo, presbíteros, etc.). Aún más importante es la experiencia de las comunidades de Antioquía (la primera que recibe prosélitos gentiles no judíos) y la de Corinto fundada por Pablo con creyentes que no habían participado del culto en la Sinagoga. La persecución de Herodes Antipas, primero, pero principalmente la destrucción de Jerusalén por Tito en el 70 d. C., lanza al Cristianismo a la conquista del Mediterráneo y sus costas. Mientras tanto la comunidad madre de Jerusalén se refugió en un estrecho nacionalismo, huyó a Pella, para por último adoptar una posición heterodoxa (la secta *ebionita*).

La experiencia capital, entonces, se realizó en esos cortos decenios. En ese tiempo se escribieron los Evangelios, las cartas de San Pablo, la Didajé. Al fin del siglo I d. C., cuando escribe un Clemente romano, Antioquía, un Policarpo de Esmirna, el Cristianismo se había implantado firmemente en Anatolia y estaba presente en toda la costa Mediterránea. En el 66 d. C., morían Pedro y Pablo en Roma, probablemente teniendo relación con la persecución de Nerón; por su parte Domiciano (93-95 d. C.), con su nueva persecución, dará motivo a Juan a escribir su Apocalipsis desde la isla de Patmos.

[2] Veamos la continuidad del pensamiento judío y cristiano al nivel de las estructuras antropológicas. La antropología del Nuevo Testamento es ciertamente uno de los últimos capítulos inventivos del pensamiento hebreo, ya que el Talmud y la Mishná serán los documentos producidos por el judaísmo con genialidad propia, después no alcanzará la grandeza de esas obras. La tradición de la «fe de la secta cristiana» (*Actas* 28, 22)[1] surge en el corazón mismo de Palestina y aún de Antioquía, pero no del judaísmo alejandrino. Juan y Pablo, por ejemplo, proponen una antropología judía ortodoxa, unas estructuras teóricas bien claras:

---

1. H. Cazelles, *Le jugement des morts en Israël, Sources*, Orint., p. 133.

> «Lo que ha nacido de la carne (*sárx*) es carne y lo que ha nacido del espíritu (*pneúma*) es espíritu. No te asombres que haya dicho: es necesario nacer *de arriba*. El viento (*pneúma*) sopla donde quiere... igualmente en aquel que nace del espíritu (*pneúma*)» (*Juan* 3, 6-8).[1]

Juan posee una antropología firme y explícita: el Verbo se hace «carne» y no «cuerpo» (1, 14); existe una «voluntad de la carne» (= del ser humano) (1, 13): un «deseo de la carne» (*I Juan* 2, 16), que hoy llamaríamos la libido del hombre. De igual modo «el Padre resucita a los muertos» (*Juan* 5, 21) y no a los cuerpos. Es decir, la dicotomía entre cuerpo y alma, tan griega, no existe para nada aquí.

Pablo, fariseo de Tarso (ciudad helenista), tiene aún mayor conciencia de las estructuras del judaísmo: existe una inteligencia de la carne (*Col.* 2, 18), una sabiduría de la carne (*Rom* 8, 6) que se opone a *la fronéma tou pneúmatos* (sabiduría del espíritu). No son dos compuestos humanos, sino dos órdenes diversos de la totalidad humana:

> «Así la resurrección de los muertos (*ton nekron*)... se siembra en un cuerpo psíquico (*psyjikón*) y renace un cuerpo espiritual (*pneumatikón*). Si existe un cuerpo psíquico existe también un cuerpo espiritual. Está escrito: el primer hombre, Adam, fue un alma viviente, el último Adam es un espíritu vivificante... El primer hombre fue construido de tierra, y es terrestre; el segundo viene del cielo» (*I Cor.* 15, 42-50).

Pablo ha admirablemente expuesto la antropología hebrea en términos griegos, manteniéndose sustancialmente judío: existen dos órdenes, y el hombre puede pasar de uno al otro en *su totalidad*, en esto estriba la diferencia con el griego —y el indoeuropeo en general—. El «cuerpo físico» no es el mero «cuerpo» griego, sino la totalidad humana. El «cuerpo espiritual» no es el «alma» grie-

---

1. *Novum Testamentum Graece*, Nestle, Stuttgart, 1963, p. 236. Cfr. *Handkonkordanz* z. Gr. N. T. (Schmoller), Stuttgart, 1960, para las palabras *soma, sarx, pneúma, payjé*, etc. Igualmente puede verse el *LThK*, I, 1028-1048, el art. *Auferstehung* (por Rahner-Schmidt).

ga, sino la misma totalidad asumida en la Nueva Alianza. El dualismo cuerpo-alma es superado, aunque se establece un dualismo en el plano social —entre la comunidad religiosa y la política— que permitirá con el tiempo la secularización de los Estados Modernos. En fin, Santiago expone la misma doctrina cuando dice:

> «Si tenéis en el corazón un celo amargo y un temperamento de discordia, no os glorifiquéis ni os opongas a la verdad;[1] esto no procede de la sabiduría (*sofía*) que viene de arriba, sino que es terrestre (*epígeios*), psíquica (*psyjiké*), demoníaca» (*Sant.* 3, 14).

Para todos ellos, entonces, el hombre tiene una estructura indivisible, pero posible de situarse en dos órdenes diversos. En lo visible, terrestre, existe la carne (*basar*) y lo vital (psíquico-*nefesh*), el hombre primero, con su sabiduría terrestre, o carnal, o psíquica. Mientras que en el orden de la participación a la vida divina,[2] existe el espíritu participado libremente por el Señor que constituye al hombre carnal, psíquico, en otro orden, en orden la Alianza, del Reino de Dios: hombre espiritual, hombre nuevo (*Efesios* 2, 15), segundo Adam, con sabiduría espiritual, con cuerpo espiritual. La conciencia semítica ha llegado a su estado adulto y sólo podrá ser superada por las reflexiones acerca de la persona —que el judeocristianismo posterior seguirá elaborando).

La tradición alejandrina no influenciará directamente al Nuevo Testamento, pero tendrá una enorme importancia por haber sido la comunidad que tradujo la Biblia en griego (la *Septuaginta*), y además, será la base de la cristiandad egipcia que, como veremos

---

1. La relación entre corazón-verdad es de tipo hebreo y no griego. Para el hebreo el corazón detecta y tiende a la verdad, es la sede de la sabiduría o al menos su fundamento.

2. Cfr. *I Cor.* 9, 10-12 (*metéjein*), 10, 17; 21; 30; etc. Sin embargo, no es en la palabra misma «participación» donde la doctrina se expresa, sino en toda la estructura del Nuevo Testamento: el hombre terrestre participa, por el Espíritu, a la vida divina (*Rom.* 8, 14-17). Las dificultades exegéticas de Lutero en la interpretación de la epístola a los Romanos de Pablo, no son de orden teológico solamente, sino principalmente de orden antropológico (el nominalismo le preparaba mal para comprender la ingenuidad, pero la firmeza, de la antropología semito-hebraica de un fariseo ortodoxo y cristiano).

en otro trabajo, tuvo mucha dificultad para permanecer dentro de las estructuras metafísicas que propone el judeocristianismo.

[3] Por el ejemplo tomado —el nivel antropológico del núcleo ético-mítico del judeocristianismo— hemos podido ver la originalidad de la estructura con respecto a los pensamientos indoeuropeos. Y sin embargo muchos han pensado que el cristianismo no tenía ninguna originalidad ya que confundieron una «filosofía expresa» con una *Weltanschauung* y por ello negaron una cultura propiamente cristiana. La dificultad estriba, nuevamente, en que las estructuras de pensamientos se encuentran encubiertas en un ropaje de expresiones, no ya griegas, sino de una teología judía tardía. Para el que piensa que sólo la lógica griega es la expresión científica universal, el pensamiento judeocristiano sólo podía manifestársele como mítico, irracional o meramente moralista. Por esto, uno de los momentos más fecundos pasó desapercibido a los historiadores de la cultura.

El cristianismo, manteniendo su foco intencional central, sus estructuras mítico- ontológicas, pasó por diversos momentos en su originaria evolución constitutiva. En primer lugar, nace de la predicación del Rabí de Galilea, Jesús de Nazareth. Su doctrina y la de sus inmediatos seguidores se expresó en arameo. Poco después y por las exigencias de los lectores del Imperio, fueron naciendo los Evangelios (parece que el más antiguo es el de San Marcos, aunque el de Mateo se escribió en arameo o hebreo), escritos en griego común (*koiné*). Tanto Jesús como todo el Nuevo Testamento, entonces, se expresó en arameo o griego, pero en estructuras propias a la teología judía, que evidentemente es muy diversa de la griega. Pero después del Nuevo Testamento floreció toda una literatura, siempre en el siglo I, que es ya una primera teología propiamente cristiana, elaborada lógicamente, y que ha madurado la doctrina del Nuevo Testamento. Todos estos escritos confrontan continuamente las estructuras del pensamiento judío, tanto bíblico como del judaísmo tardío, con la nueva posición aportada por el Nazareno. Los escritos tienen la característica de comentarios, interpretaciones —verdaderos *targumim*

o *midrashim*—, donde se utilizan palabras y frases enteras antiguas pero dándoles un nuevo contenido.[1]

Guillermo Fraile en su *Historia de la Filosofía* dice que «en los primeros años del Cristianismo se difundió principalmente entre elementos procedentes del judaísmo y entre gentes humildes (concedo), de escasa cultura (¿de cultura griega podían tenerla «escasa», pero eran sabios o «cultos» desde un punto de vista judeocristiano?), para quienes no constituía dificultad abrazar la nueva fe con sencillez de corazón, sin necesidad de someterla a análisis racionales (de tipo griego, concedo; de teología judía, niego), y menos aún de contrastarla con doctrinas de filósofos extraños que ni siquiera conocían».[2]

Se desliza frecuentemente en este tipo de textos un error fundamental, ya que se confunde racionalidad o doctrinas filosóficas o estructuras metafísicas, exclusivamente, con el uso particular de la razón que ejerció el pueblo griego. Las estructuras metafísicas y antropológicas, por ejemplo de los llamados Padres Apostólicos y del movimiento judeocristiano del primer siglo poseen ciertamente un análisis reflexivo de alta complejidad, de coherente racionalidad, y de no menor «cultura», si con esta palabra queremos significar la posesión adecuada de las propias estructuras intencionales de un pueblo y su ethos particular. No conocían las «doctrinas de filósofos griegos», pero, con certeza, podemos decirlo, manejaban perfectamente la estructura del pensamiento del judaísmo tardío —que incluía una cierta dosis de helenismo, de influencia persa, etc.

---

1. Cfr. G. Hoennicke, *Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, Berlin, 1908; G. Kittel, *Die Probleme des palästinischen Spaetjudentums und des Urchristentums*, Stuttgart, 1926; J. Daniélou, *Théologie du Judeo-Christianisme*, Paris, 1958; G. Dix, *Jew and Greek*, Londres, 1953; H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen, 1949; L. Cerfaux, *La première communauté chretienne a Jérusalem*, en *Recueil Cerfaux*, 1954, II, pp. 12-157; etc.

2. BAC, Madrid, 1960, II, p.67. Los Padres Apostólicos se habrían limitado «a exponer con sencillez el Evangelio» (*Ibid.*) ¿De dónde entonces venía toda la cosmología que expondremos a continuación? Esto nos muestra que no se ha llegado todavía, en el mundo hispanoamericano, a discernir claramente entre las estructuras metafísicas implícitas en el Nuevo Testamento y la «filosofía explícita» de los griegos.

Tomemos un ejemplo, entre tantos posibles. La mayoría de los escritos posteriores al Nuevo Testamento del siglo I, poseen una cosmología análoga. La cosmología del judeocristianismo primitivo es, ella sola, de una importancia fundamental, para explicar la totalidad de dichos sistemas o visiones del mundo.[1] Nuestros autores, sin embargo, al contrario que los griegos, no se ocupan de la cosmología sino secundariamente,[2] como en la escena de un Apocalipsis de tipo judío:

> «Un espíritu me arrebató y me llevó en una región inaccesible. El cielo se abrió».[3]

Lo más importante es que, en una visión de creación, los antiguos dioses o almas de las esferas son substituidos por «ángeles» (enviados) de Dios, naciendo así una «angelología» que suplanta paulatinamente el politeísmo del paganismo. Esta angelología tomó proporciones impresionantes particularmente en el Asia Menor, Anatolia. Es decir los «ángeles» son seres espirituales creados por el Trascendente y que moran entre las esferas celestes, moviéndolas. Por ello la «jerarquía» de los ángeles son siete, como los «cielos» o esferas. El cielo de tres esferas representa una cosmología más arcaica y más próxima a los medios babilónicos y al primitivo cristianismo apostólico-judío. Los siete cielos son ya un paso hacia la constitución, o al menos fundamentación, del movimiento y la teología gnóstica.

---

1. El llamado «Símbolo de los apóstoles» fue tomando forma en esta época y bajo la influencia del movimiento o tradición que estudiamos aquí. Sobre todo cuando nos dice: «Descendió a los infiernos, al tercer día *resucitó* de entre los muertos, y ascendió a los cielos...» (véase las cuestiones referentes al Símbolo en J. R. Lumby, *The history of the Creeds*, London, 1880; Batifol, art. *Symbole des Apotres*, en *DTC*, I; Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, Leipzig, 1894; A. Harnack, *Das apostolische Glaubensbekenntnis*, Berlin, 1894; etc.

2. Cfr. H. Bietenhard, art. *Hónoma*, en *ThWNT* (Kittel) V, pp. 242-269.

3. *Visión I*, 1, 3-4 del Pastor de Hermas. No olvidemos que para Pablo de Tarso había tres cielos (*II Cor.* 12, 2-3: «...*tritou curanou*»), aunque en el judeocristianismo era más frecuente hablar de siete cielos.

Podríamos igualmente analizar[1] otros aspectos de la estructura del núcleo mítico-ontológico y del ethos, pero con el aspecto enunciado se puede ya comprender nuestra hipótesis. El cristianismo primitivo, del siglo I, poseía una estructura perfectamente analizable que lejos de ser propuesta por y para «gente sencilla» manifiesta un grado de racionalización perfectamente comparable con el griego, pero que parte de distintos principios y cuyo método teológico es igual y absolutamente diverso.

Hemos, entonces, visto los tres momentos constitutivos del cristianismo: en el nivel de su fundador (7 a.C./33 d. C.), en el de la comunidad apostólica (33-70 d. C.; téngase, sin embargo, en cuenta que algunos escritos del Nuevo Testamento son posteriores a esta fecha, en especial los escritos de Juan Evangelista), el del judeocristianismo propiamente llamado así (desde la *Didajé* hasta el siglo II). En este tiempo el cristianismo se expresó primeramente en arameo, después en griego, primeramente según las estructuras teológicas y racionales de la sinagoga y los grupos palestinenses, después según las fórmulas del judaísmo de la diáspora, y, por último, manteniéndose siempre idéntico a sí mismo, en el método de un judaísmo abierto al helenismo.

§ 33. Agonía de una cultura y continuidad de la civilización

Debemos tratar el proceso que ocupará el siglo II al VIII de nuestra Era, y que significará la agonía y muerte de la cosmovisión y el *ethos* greco-romano y el lento tomar conciencia de sí mismo del cristianismo, hasta constituirse, su *Weltanschauung*, en el fundamento de la civilización europea de la Cristiandad medie-

---

1. Los textos de base son: *La Didajé* (ed. Audet, París, 1957); Los Padres Apostólicos (ed. BAC, Madrid): Evangelio de los Ebionitas (ed. Presuchen, Giessen, 1965); Evangelio de los Hebreos (*ibid*); Apocalipsis de Pedro (ed. Gébaut, en *Rv. De l' Orient chretien* XV (1910) 198-214, 308-323, 424-439; Odas de Salomón (ed. Tendel Harris, Cambridge, 1909); Testamento de los Doce patriarcas (ed. Charles, Oxford, 1908); El segundo Henoch (ed. Vaillant, París, 1932); etc.

val. En esta época, además de suplantar al núcleo mítico de los indoeuropeos en su vertiente greco-romana, la nueva cultura se impone igualmente sobre los últimos grupos racialmente juveniles que son los Germanos. Por última vez, entonces, los indoeuropeos irrumpen en las zonas más civilizadas del sur, pero esta vez —no así en el caso de los Arios, Iránicos, Griegos e Itálicos— no lograrán hacer prevalecer su cosmovisión, sino que serán asumidos por las estructuras de la cultura cristiana, de tipo semita. De este modo los sistemas intencionales procedentes del desierto sirio-arábigo mostrarán su mayor coherencia, y aún superioridad, sobre los que emergieron de las estepas euroasiáticas. La civilización greco-romana y las razas germanas son los materiales —instrumentales o etnológicos— con los que la *Weltanschaung* semito-cristiana, constituirá una nueva cultura y civilización: la Cristiandad europea.[1]

[1] Una dificultad metódica ha hecho pasar desapercibido este hecho capital en la Historia de la cultura universal. Al no distinguirse claramente entre civilización como totalidad instrumental %que incluye los Imperios políticos y económicos% y la cultura como ethos y núcleo intencional de valores, no puede descubrirse la «lucha de muerte» que dos cosmovisiones emprendieron dentro del contexto de la civilización greco-romana.

Nuestra hipótesis es que la civilización del Imperio fue purificada de toda la mitología indoeuropea, que su cultura propiamente dicha, sus últimos valores agonizaron durante cinco siglos hasta por último desaparecer en el tiempo de la clausura de la Escuela filosófica de Atenas. Aunque el Imperio bizantino hable griego, aunque se llame helénico, se habrá producido una ruptura intencional irreparable. La *Weltanschauung* cristiana después de demitificar los últimos supuestos greco-romanos ocupa

1. Para una bibliografía específica sobre este parágrafo puede verse nuestro trabajo en elaboración sobre la antropología europea y su evolución desde sus orígenes. Los trabajos de Gilson, Tresmontant, Brehier, Grabmann, Seeberg, von Harnack, y muchos otros están a la base de las reflexiones que proponemos.

su lugar en todo el Mediterráneo, en Europa, en Rusia... y tiempo después llegarán aún a América.

El enfrentamiento al nivel del núcleo ético-mítico, de las estructuras fundamentales de valores y *Weltanschauung*, entre el mundo greco-romano y el cristianismo, se realizó por primera vez de manera explícita y frontal por el movimiento de los llamados *Apologistas*. Dichas «apologías» o defensas de cristianismo iban dirigidas al Emperador o a la conciencia colectiva, y demostraban la racionalidad del cristianismo, su coherencia, destruyendo las impugnaciones que se le hacía. Manifiestan la crítica sistemática que la nueva «filosofía» efectuaba contra la sabiduría indoeuropea —en su vertiente grecorromana.

Este movimiento o escuela de los apologistas produjo sus obras principales entre el 120 al 180 de nuestra Era. Debemos leer con mirada atenta las pocas páginas que nos han legado, por cuanto son los únicos documentos de ese «choque» al nivel del núcleo ético-mítico greco-romano y cristiano. *Único* en verdad, por que una vez que se haya producido, nunca más —quizá hasta nuestra época—, las posiciones adversas estarán tan claramente definidas, vividas, ejercidas en conductas humanas radicalmente diversas.

Permítasenos meditar en primer lugar el *Discurso contra los Griegos* —escrito por Taciano entre 170 a 172[1]—, por cuanto nos da buenos argumentos en vista a la metodología que usamos en nuestros trabajos.

En primer lugar, Taciano muestra a los Griegos que su civilización —el sistema de instrumentos— no es tan original como ellos piensan, y que, por otra parte, casi todo lo han recibido de otros grupos humanos (interesante reflexión sobre la transmisibilidad de los «instrumentos de la civilización»).

> «No os mostréis tan de todo en todo enemigos de los bárbaros, oh griegos, ni juzguéis desfavorablemente sus doctrinas. Por que ¿qué

1. Véase la edición castellana-griega de D. Ruiz Bueno, *Padres Apologistas Griegos*, BAC, Madrid, 1954, pp. 572ss.

institución entre vosotros no tuvo su origen de los bárbaros?... de los babilónicos la astronomía, de los persas la magia, la geometría de los egipcios, el conocimiento de las letras de los fenicios. Cesad, pues, de llamar invenciones (*euréseis*) lo que son puras imitaciones (*miméseis*)» (*Oratio Adversus Graecos*, 1).[1]

Continúa después una crítica irónica contra la civilización, el ethos y las teorías de los griegos. En su ironía, sin embargo, puede verse una escala de valores que le permite despreciar los llamados «mitos» griegos.

Taciano distingue claramente entre el nivel de la *civilización* —que el acepta y asume (actitud que no adoptaría fácilmente un judío)— y el del *núcleo ético-mítico* —que rechaza con violencia y claridad.

«¿Por qué ponéis empeño, oh griegos, en que como en una lucha de pugilato, choquen contra nosotros las leyes del Estado?... El emperador manda que se lo paguen tributos y yo estoy dispuesto a apagarlos; mi amo me ordena que le esté sujeto y le sirva, y yo reconozco mi servidumbre... —estamos en el nivel de la *civilización*—. Sólo si se me manda negar a Dios, no estoy dispuesto a obedecer sino que moriré antes... —estamos en el nivel de la estructura metafísica, y aquí la conciencia cristiana juega su papel propio—. Nuestro Dios no tiene principio en el tiempo, siendo El sólo sin principio... Por su creación le conocemos...»

Y no sólo defiende la estructura metafísica propia a su humanismo, sino que con los principios que dicha estructura le otorga juzga la estructura metafísica del mundo griego:

«El sol y la luna fueron hechos por causa nuestra; luego ¿cómo voy a adorar a los que están a mi servicio? ¿Cómo voy a declarar por dioses a la leña y a las piedras?» (*Oratio Ad. Graecos*, 4).[2]

Y va atacando uno por uno los mitos centrales del mundo indoeuropeo. Tomemos dos ejemplos:

---

1. *Ibid.*, p. 572.
2. *Ibid.*, p. 577.

> «No es, oh griegos, nuestra alma inmortal por sí misma, sino inmortal... Muere, en efecto, y se disuelve por el cuerpo... pero resucita nuevamente con el cuerpo en la consumación del tiempo (*Ibid.*, 13),[1] pero no a la manera como dogmatizan los estoicos, según los cuales las mismas cosas nacen y perecen después de determinados períodos cíclicos (*kata tinas kyklon*), sin utilidad ninguna, sino de una sola vez (*hápax*), totalmente acabados los tiempos que vivimos, se dará la reintegración de todos los hombres por razón del juicio» (*Ibid.*, 6).[2]

Es, como puede verse, un ataque esencial a toda la antropología helénica, a su visión de la esencia del hombre, de la temporalidad, de la Historia.

Contra el fundamento mismo de la metafísica helénica nos dice nuestro apologista:

> «Dios es espíritu, pero no el que penetra por la materia, sino el creador de los espíritus materiales y de la forma de la materia misma... Sabemos que El es el principio (*arjé*) del mundo, que se hizo no por división sino por participación... La materia no es sin principio como Dios, ni por ser principio igual en poder a Dios, sino que ha sido creada, y no por otro ha sido creada, sino por el que es Creador de todas las cosas» (*Ibid.*, 4-5).[3]

Estas dos críticas podrían parecer inofensivas a los ojos de un lector contemporáneo, pero nuestro objeto es justamente mostrar la profunda revolución, que produjeron estas reflexiones, nuestro mundo, tanto con respecto a la civilización, como con respecto a las ciencias, a la filosofía, etc.

Taciano manifiesta poseer una clara conciencia del hecho de pertenecer a una tradición, a un grupo, a una corriente de pensamiento, muy diversa a la del mundo oficial greco-romano. Para afirmarse ante ese mundo mayoritario y hostil —no se olvide que estamos en tiempos de persecuciones, donde la vida se juega junto

1. *Ibid.*, p. 590.
2. *Ibid.*, p. 579.
3. *Ibid.*, pp. 577-579.

con los valores que se profesan, y por ello se los profesa con más vida—, prueba, como cristiano, donde se encuentra la fuente ya muy antigua de su Humanismo:

> «¿Qué hacen de grande y maravilloso vuestros filósofos? Llevan desnudo uno de los hombros, cultivan una larga cabellera, crían su buena barba...» —cada palabra muestra la irónica oposición de Taciano por ese mundo al que se opone— (*Ibid.*, 25).[1]

Crítica a los filósofos, a los gramáticos, a las leyes, y afirma ante ellos su propia tradición:

> «Más ahora considero oportuna demostraros que la filosofía (*filosofian*) es más antigua que las instituciones griegas. Los límites serán Moisés y Homero; y pues uno y otro son antiquísimos, uno el más viejo de los poetas e historiadores; otro, autor de toda la sabiduría bárbara. Tomémoslos ahora para establecer la comparación y hallaremos que nuestra tradición no es sólo más antigua que la cultura de los griegos, sino anterior incluso a la invención del alfabeto...» (*Ibid.*, 31).[2]

El lector no puede sino quedar admirado del vigor de su pensamiento, de su alegría casi juvenil, de su simplicidad y coherencia:

> «Entre nosotros, empero, no se da la ambición de gloria y por eso no seguimos multiplicidad de doctrinas (*dogmatón*)... y «filosofan» (*filosofousi*) no sólo los ricos, sino que también los pobres... Todos los hombres que desean filosofar (*filosofein*) acuden a nosotros que no examinamos las apariencias ni juzgamos por su figura a los que se nos acercan, porque pensamos que la fuerza de la inteligencia puede darse en todos, aunque sean débiles de cuerpo... Ahora bien, todo esto os lo expongo, no porque lo haya sabido de otros, ya que he recorrido muchas tierras y profesado como maestro vuestras pro-

---

1. *Ibid.*, p. 607.

2. *Ibid.*, p. 614. Muestra como siendo Hiram, contemporáneo a la destrucción de Troya —en la época de Homero— el que dio su hija en casamiento a Salomón, es evidente que Moisés es mucho más antiguo que Homero. ¡Aunque su argumentación histórica no tenga mucho valor, lo que sí tiene valor es la conciencia explícita y clara de ser miembro de un grupo cuya tradición es radicalmente distinta y más antigua que la de los griegos! ¡No es otra que la tradición semito-hebrea!

> pias doctrinas y he podido examinar muchas artes e ideas y, por fin, viviendo en Roma, pude contemplar detenidamente la variedad de estatuas por vosotros allí exportadas. No trato yo, como suele el vulgo, de confirmar mis doctrinas con ajenas opiniones, sino que sólo quiero escribir *sobre aquello que yo*, personalmente, *he comprendido*. Por ello justamente, dando un adiós a la altanería de los romanos y a la fría palabrería de los atenienses y a los desconcertados sistemas de vuestra filosofía (*dógmasin asynartétois*) me adhería finalmente a nuestra filosofía bárbara (*barbarou filosofías*)... tales son las cosas, oh helenos, que para vosotros he compuesto yo, Taciano, que profeso la filosofía bárbara (*katá barbárous filosofón*), nacido en tierra de asirios, formado (*paideutheis*) primero en vuestra cultura y luego en las doctrinas que ahora proclamo» (*Ibid.*, 32; 35; 42).[1]

[2] En la *Apología* de Aristides (en torno al año 120) demos constatar una vez más la conciencia que posee el filósofo ateniense y cristiano de pertenecer a una tradición de pensamiento netamente diversa de las que existen en su época. Dicha tradición es la del judeo-cristianismo.

En primer lugar, critica la *Weltanschauung* de los llamados *caldeos* —que incluye a toda la sabiduría oriental indistintamente, pero igualmente buena parte de las posiciones indogermanas:

> «Los caldeos... se extraviaron tras los elementos (*ton stoijeíon*) y empezaron a adorar a las criaturas en lugar de Aquel que los había creado (*ten ktísin pará tonktísanta*)... ¡Cómo los llamados entre ellos filósofos (*filósofoi*) no comprendieron en absoluto que también los mismos elementos son corruptibles» (*Apología*, III, 2).[2]

Comienza después una de las exposiciones más importantes en la historia del pensamiento humano, fundamento de la ciencia moderna y de la filosofía llamada occidental:

> «Los que creen que el cielo es Dios yerran, pues le vemos que cambio y se mueve por necesidad y que está compuesto de muchos elementos...

1. *Ibid.*, p. 615-628.
2. Ed. Bueno, BAC, p. 118.

Todo orden es construcción de algún artífice y todo lo construido tiene principio y fin... De donde resulta evidente que el cielo no es Dios, sino obra de Dios (*ergon Theou*).

Los que creen que la tierra es diosa, se equivocan... porque si se la cuece se convierte en muerta, pués de una teja nada nace... Es obra de Dios para utilidad de los hombres (*ergon Theou eis jresin anthrópon*).

Los que piensan que el agua es Dios, yerran...

Los que creen que el fuego es Dios, se equivocan...

Los que creen que el soplo de los vientos es Dios, se equivocan... Los que creen que la luna es diosa...

Los que creen que el hombre es Dios, yerran...» (*Ibid.*, IV, 2-VII, 1).[1]

Es uno de los discursos más claros —después del de los profetas y salmos de Israel, pero el primero en metodología griega— que haya producido el movimiento de los apologistas. Se afirma, además, como un texto fundamentalmente Humanista, ya que en cada argumentación se concluye con el estereotipado —pero lleno de sentido— «*... para utilidad de los hombres*». Se afirma así la «instrumentalidad» de todos los seres creados en referencia a la Historia humana, que es su fin. Si todos los cielos y esferas son instrumentos del hombre, la inteligencia ha sido liberada de aquel tan mítico y anticientífico «todo está lleno de dioses» de Tales. ¡Demitificación radical!:

«Todas las Cosmologías helénicas son, en último análisis, Teologías; en el corazón de cada una de ellas, encontramos dogmas religiosos; sea que son admitidos a título de axiomas, de descubrimientos debidos a la intuición, como lo quieren los platónicos y neoplatónicos; sea que un análisis, al que la experiencia ha servido de punto de partida, aprueba los dogmas, cuando dicho análisis ha llegado a su término, como en el caso del peripatetismo. Estos dogmas, por otra parte, tomados en aquello que tienen de esencial, son siempre los mismos en todas las filosofías griegas, son aquellos que enseñan las escuelas pitagóricas de la Gran Grecia; *Los cuerpos celestes son divinos*, son los únicos dioses verdaderos; eternos e incorruptibles; no conocen otro movimiento que el perfecto, el movimiento circular y uniforme; por este movimiento regular, según el

1. *Ibid.*, pp. 119-121.

más riguroso determinismo, se realizan de todos los cambios en el teatro del mundo sub-lunar.

«La ciencia moderna nacerá, puede decirse, el día en el que se haya proclamado esta verdad: La misma Mecánica, las mismas leyes, dan cuenta de los movimientos celestes y de los movimientos sub-lunares; la circulación del sol, el flujo y el reflujo del mar, la caída de los cuerpos, para que fuera posible concebir un tal pensamiento, era necesario que los astros fuesen destituidos de su rango divino donde la Antigüedad los había colocado; era necesario que una revolución teológica se produjera.

«Esta revolución será la obra de la Teología cristiana.

«La Ciencia moderna ha sido encendida por la chispa producida del choque entre la Teología del Paganismo y la Teología Cristiana».[1]

[3] El Cristianismo no propone solamente unos nuevos ethos, sino una cosmovisión radicalmente distinta a la sostenida por los griegos y romanos. Para los pensadores cristianos les fue muy fácil discernir las divergencias, que saltan a la vista, entre el pensamiento helenista y cristiano sobre las estructuras metafísica del mundo (eterno y creado), sobre los dioses (politeísmo y monoteísmo), sobre la moral (tragedia y libertad), sobre antropología (dualismo alma-cuerpo y unidad indivisible), sobre el devenir histórico (intrascendente y escatológico). Pero lo que les resultó mucho más difícil fue, primeramente, definir sus propias posiciones hasta sus últimas conclusiones, y, por otra parte, descubrir en posturas aparentemente cristianas las estructuras fundamentales del mundo indoeuropeo.

La primer tarea, de auto-definición, tuvo la mayor importancia para la historia universal, ya que se discutieron y clarificaron las estructuras metafísicas de la Divinidad misma (en las disputas arrianas sobre la Trinidad, en los Concilios ecuménicos de Nicea (325) y siguientes). Por su parte los Gnósticos, grupos cristianos de inspiración mazdeica y helenista alertaron a los Padres de la Iglesia sobre muchas equivocidades: la eternidad de la materia, la jerar-

1. Pierre Duhem, *Le système du Monde*, II, p. 453. Duhem prueba su tesis en su monumental obra de 10 volúmenes, un clásico insustituible en la historia de las ciencias.

quía de elementos divinos, la reencarnación del alma; recibieron una réplica en regla (principalmente gracias al libro cumbre del siglo II, escrito en griego por Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*., 140-202). Pero muchos otros movimientos (tales como los marcionistas, montanistas, zabelianos, donatistas) se opusieron a la tradición central, que supo paulatinamente elaborar toda una doctrina orgánica y homogénea, no por ello menos viviente y evolutiva.

Para la Historia de la cultura quizás no haya un aspecto tan importante como el nacimiento del personalismo cristiano, que explicitó todos sus contenidos en torno a las disputas teológicas sobre la Persona de Jesucristo. La ortodoxia cristiana adoptó una posición que asumía la dialéctica oposición de Nestorianos (doble naturaleza) y Monofisitas (que defendiendo la única persona en Cristo negaban las dos naturalezas). Los sucesivos Concilios ecuménicos (Constantinopla I en 381; Efeso en 431; Calcedonia en 451; Constantinopla II en 553, y III en 680) irán descubriendo todas las virtualidades de una nueva antropología. Se estudia la Persona, sus facultades, su libre voluntad; su posición en la Historia irreversible (demitificándose el Eterno retorno); se libera el cuerpo y la materia de la culpabilidad maniquea (nada más extraña al cristianismo que el dualismo moral iránico).

Fueron tiempos turbulentos. Aún las más grandes inteligencias cristianas, como, por ejemplo, Orígenes de Alejandría, caerán en la tentación de la mezcla de la cosmovisión semito-cristiana e indoeuropea (Su obra *Peri arjon* es el mejor ejemplo). La decantación no fue inmediata. Fueron necesarios ocho siglos para que la «lucha a muerte» de la que hablamos al comienzo concluyera. La civilización greco-romana (en su nivel instrumental) había subsistido, aunque profundamente barbarizada en el occidente y reducida en el oriente. La cultura greco-romana, su núcleo mítico-ontológico y su ethos había desaparecido después de larga agonía. Sólo un modo de vivir y de contemplar el mundo de tipo cristiano se había implantado, y en ese «mundo intencional» serán educados los bárbaros —de origen indogermano, eslavo, húngaro-finés.

En el de la civilización ha habido continuidad; en el nivel intencional ha habido una ruptura.

§ 34. La cultura bizantina

Una cierta visión occidentalista de la Historia nos ha habituado a descartar fácilmente el Imperio Bizantino del acontecer universal. Con ello, evidentemente, no se llega a entender ni el desarrollo de la cultura árabe, y mucho menos de los pueblos eslavos y ruso. El Imperio romano se caracterizó por una división originaria en el nivel de la cultura. Una parte, la occidental, obedecía el imperio de Roma —del Atlántico al Adriático, de Gran Bretaña al norte de África y Sicilia—. Otra parte, la oriental, no era sino el mundo helénico bajo la organización político-militar de los romanos. En occidente se hablaba latín, en oriente griego. La frontera lingüística era una línea vertical que partiendo del África —entre las actuales Tunes y Libia% ascendía por el Adriático y dividía la actual Yugoslavia (la iliaria oriental de la occidental). Esta división producirá, con el tiempo, el nacimiento de dos Imperios, de dos mentalidades profundamente distintas. Una dará origen a la Cristiandad europea; otra, la oriental, a la Cristiandad oriental o bizantina. Aunque Roma se había impuesto sobre las potencias orientales (Egipto, Pérgamo, Rodas, etc.), el Mediterráneo oriental seguía siendo el centro del poder económico y cultural de Imperio. El Mar Egeo, y después igualmente el Mar Negro, ampliaban aún el horizonte de dicho mundo. Un lugar estratégico había sido siempre el estrecho de Bósforo y Dardanelos, donde Anatolia se unía a Macedonia y Tracia. Troya había ya dominado este pasaje; tiempo después la helénica Bizancio, ciudad comercial de segunda importancia, había sido fundada en esos parajes.

La historia del Imperio y de la cultura bizantina es, esencialmente, la vida y el desarrollo de una ciudad.[1] Su rápido crecimiento, sus crisis, sus desastres, sus muchos apogeos debemos analizarlos resumidamente. Se trata de «la ciudad de Constantino»,

1. Además de la *Cambridge Medieval History*, debe destacarse Charles Diehl-Georges Marcais, *Le Monde Oriental de 395 à 1081*, en la *Historie Générale* de G. Glotz, PUF, París, 1936; puede consultarse igualmente Louis Brehier, Le Monde Byzantin, A. Michel, París.

que el Emperador inauguró el 11 de mayo de 330 d. C.: *Constantinópolis* (llamada Constantinopla).

[1] Constantino sólo gobernaba la Galia, España y Bretaña (es decir, la Europa central y occidental). Licinus los Balcanes e Iliria. Ambos se reunieron para oponerse a sus poderosos opositores: Maximiano (que dominaba Anatolia, Siria y Egipto) y Majencio (en Italia y Africa). Esta reunión se llevó a cabo en Milán, en el 313 d. C.; dicha fecha marca, es bien sabido, el comienzo de la libertad religiosa para el Cristianismo en el Imperio. Venciendo a unos, y por la muerte de otros, Constantino se encuentra siendo el único Augusto y César del Imperio en el 324. El Emperador reorganiza el Estado romano sobre nuevas bases. Divide todo el territorio en cuatro prefecturas (dos de cultura helenística: Oriente —Egipto, Asia, Ponto, Tracia y Oriente— e Iliria —Macedonia y Dacia—; dos de cultura latina: Galia e Italia).[1] Habiendo descubierto en sus continuas campañas la real implantación del Cristianismo, el nuevo Emperador se apoyó en él para efectuar la reforma. No es extraño entonces que proyectara alejar la capital de la influencia de la aristocracia pagana romana. Ningún lugar mejor que la proximidad con la Anatolia, donde la población cristiana sobrepasaba la mitad de los habitantes —ninguna otra región tenía tal porcentaje de cristianos—. Constantinopla además de dominar el Mediterráneo oriental, cuidará la frontera del Danubio, podía ocuparse más atentamente de la política oriental donde los Persas constituían un continuo peligro. La ciudad estaba magníficamente situada, sus murallas la protegían por tierra (en el 447 poseía 96 torres de 20 metros de altura, las murallas exteriores de 9 metros de altura y las interiores de 11, con un foso de 15 a 20 metros), y su escuadra por mar. Debe tenerse siempre en cuenta que fue esta sola ciudad la que permitió constituirse la Cristiandad europea, ya que la defendió de todas las invasiones asiáticas y eslavas. Los visigodos, Avaros y Hunos, Persas y Árabes, Búlgaros y Rusos se

1. Las prefecturas se dividen en diócesis, 14 en todo el Imperio, y estas se subdividen en provincias, 119 en total.

estrellaron en sus puertas. En el 425 se fundó la Universidad, con 10 cátedras de lengua latina y otras tantas de griego, 5 de elocuencia latina y griega, 1 de filosofía y 2 de derecho. En el siglo VIII era el centro intelectual más importante del Mediterráneo (Atenas pagana había desaparecido y Alejandría caía en manos de los árabes). La cultura bizantina, como vemos, es el helenismo evangelizado al Cristianismo. El Imperio romano oriental nace con un signo nuevo: es la primer organización estatal que permite a la Iglesia «católica» (que en griego significa «universal») una franca primacía.[1]

El Imperio oriental se diferenció del occidental en el sentido que poseía una estructura mucho más firme, una cultura más arraigada, un orden político más estable. Constantinopla supo subsistir las invasiones, mientras que Roma, mal situada estratégicamente en el Lacio, era objeto de la rapiña de los bárbaros, que frecuentemente la misma Constantinopla enviaba sobre el occidente en hábil política. La «nueva Roma» —los árabes llaman aún a los bizantinos rumi— llegó a tener hasta un millón de habitantes después de la ampliación de Teodosio.

El primer esplendor de la gran ciudad no se hizo sentir hasta tanto la división del Imperio no fue clara y definitivamente estipulada. Los hijos de Constantino, sin embargo, tienen conciencia que el centro del Imperio se ha desplazado hacia el Oriente. Constancio (337-361) gobernará en Constantinopla. Las luchas religiosas ocuparán mucha de su atención. Juliano, llamado el apóstata (361-363), significará el último intento de reimplantar el paganismo. A su muerte el Cristianismo se comporta ya como la religión del Imperio. El «foco intencional» cristiano constituirá el «núcleo mítico» y el ethos de la cultura bizantina.[2] Mientras tanto el Imperio occidental daba muestras de creciente debilidad. Los Bárbaros presionaban sobre el Rhin, pero especialmente sobre el

1. En el año 300 la monarquía armenia había adoptado el Cristianismo como religión oficial, pero era una comunidad secundaria con respecto al Imperio.

2. Sobre la distinción metódica entre «foco intencional» y «núcleo mítico-ontológico», véase el segundo volumen, *Introducción.*

Danubio, donde los Godos habían constituido un Reino temible para los romanos.

Joviano (363-364), Valentiniano (364-375), Valente (364-378) y sus descendientes (Graciano y Valentiniano) procuraron conservar la organización constantiniana, pero no podrán evitar las grandes querellas entre ortodoxos y arrianos. Solo Teodosio (379-395) configurará la política mediterránea de una manera definitiva. El Emperador español firmó la paz con los Persas (Sapor III); y aunque derrotó a los visigodos en Adrianópolis debió admitirlos en su ejército y en sus fronteras, lo mismo que a los Godos y Alanos. Con ello la invasión de los bárbaros comenzó en el corazón mismo del Imperio. Por otra parte, prohibió los sacrificios en templos paganos, y se inclinó ante Ambrosio de Milán, cumpliendo la penitencia que le impuso por la matanza de Tesalónica.

Con Teodosio la teocracia bizantina queda perfectamente estructurada. El griego supera ya al latín, que sólo es considerada lengua de la administración en la corte. A su muerte los Imperios se separan definitivamente: Honorio gobernará en Roma, y Arcadio (395-408) en Constantinopla. Mientras Roma era tomada y destruida en parte por el godo Alarico —después de la muerte de Estilicen—, Constantinopla comenzaba su historia propiamente dicha.

[2] La dinastía teodosiana (379-459) como hemos dicho, debió enfrentarse al grave problema de la invasión de los Visigodos que huían ante los Hunos. Se establecieron en la Mesía como *foederati*. Tiempo después Constantinopla dirigía a Alarico contra el Occidente —nombrándole *magister militium per Illyricum*—. Los Ostrogodos se establecieron en la Anatolia, en Frigia principalmente. Los bizantinos adoptaron la política de lanzar unos bárbaros contra otros —además de los nombrados, los Gépidos, Hérulos, Ruginos—. Pero la aparición de los Hunos era todavía más temible. En el siglo IV entraron en Europa, en el V su poder se extendía desde el Cáucaso a la Panonia, al norte del Danubio, en las estepas euroasiáticas. Atilas soñaba en conquistar todo el Imperio

Persa y Bizantino. En el 447 sus bandas pasaron el Danubio e invadieron Mesía. Pero nuevamente los Orientales le dirigieron hacia el Occidente; después de sus invasiones en Galia e Italia (452) su poder disminuyó considerablemente. En el 474 Teodorico, el jefe de los Ostrogodos, emprendió diversas campañas contra los bizantinos. Al fin se le otorgaba la Dacia y la Mesía (483), pero después se le nombraba gobernador de Italia. ¡Una vez más Constantinopla lograba la paz en sus territorios produciendo la ruina del Imperio Occidental! Fue así que el jefe de los Hérulos, desviado con igual política hacia el oeste, Odoacro, depuso al último Emperador latino y envió a Bizancio las insignias de Rómulo Augústulo. Sólo había un Imperio romano, el bizantino, el único representante del *orbis romanus*. Zenón, Emperador en ese momento, lejos de significar un rey secundario es el soberano más poderoso de toda Eurasia. Su moneda oro era la más respetada, conocida en China y tenida como la mejor en Persia y aún en India. A Bizancio confluía todo el comercio oriental de las caravanas de Oxo, y el que por el mar Rojo conducía a Alejandría. Los metales procedentes del norte, aún de los países escandinavos, pasaban por sus territorios para ser forjados por los Persas.

Todo esto permitió a Anastasio (491-518) y Justino desarrollar la influencia de la gran ciudad, la segunda Roma. Pero solo con Justiniano (527-565) el Imperio recobra su grandeza un tanto olvidada, pero con un signo netamente cristiano. De espíritu latino, gran jurista, codificó el derecho romano-cristiano (el *Código de Justiniano*, el *Digesto* y las *Instituciones*) que será el fundamento de todas las instituciones jurídicas occidentales, bizantinas, eslavas —todo escrito en latín—. Este genial Emperador, no sólo supo definir los límites con los Persas, sino que reconquistó el África, de manos de los Vándalos, las islas del Mediterráneo y la España visigoda. Italia queda igualmente bajo su autoridad. Sólo el delta del Rodano conserva su autonomía. ¡El Mediterráneo es nuevamente romano... de la Roma bizantina!

El arte bizantino alcanza en estos momentos un esplendor inigualado. Santa Sofía de Constantinopla, la basílica de Rávena son un muy parcial testimonio, porque Justiniano construyó arquitectó-

nicamente como ningún otro Emperador oriental, desde España a la Mesopotamia. Su autoritarismo sobre la Iglesia configurará el cesaropapismo tan propio de la cultura bizantina —y de sus grupos secundarios, como la rusa.

Sus sucesores (565-610) no tuvieron su grandeza de ánimo. El Imperio pierde mucha de sus conquistas, los Hunos y Avaros dominan la Macedonia y los Persas invaden Armenia. Los bizantinos entran por primera vez en contacto con los Turcos (570), que dominando la estepa se oponen a los Persas. Los eslavos se infiltran a tal punto en la misma Grecia que Isidoro de Sevilla esclamará: «Slavi Graeciam Romanis tulerunt» (*Chronicon*, CXXX).

Pero la gran ciudad, que tan pronto caía e igualmente en poco tiempo subía nuevamente al apogeo de su poder, conoció con Heraclius (610-641) y su dinastía (-717) un gran renacimiento. Heraclius llega a vencer a los Persas en toda la Mesopotamia y Palestina —desapareciendo así el Imperio de los Sasánidas y preparando el camino a los árabes musulmanes.

Pero el reino de Heraclius comenzado tan gloriosamente terminará en la angustia y la derrota. Es el inicio de la «Edad Media bizantina». El viejo Imperio romano dejaba lugar al Imperio griego de oriente y la primacía universal pasaba a manos de los árabes. El Mediterráneo de Justiniano no se reconstruirá jamás y con ello comienza la *continentalización* de Europa y la división definitiva del *Mare nostrum*. Bizancio pierde el dominio de las grandes rutas con el Oriente —China e India—, y se reduce a una potencia naviera del Adriático, Mar Egeo y Negro. No por ello perderá la Anatolia, y no por ello dejará de ser, en muchos momentos, la potencia mundial de mayor prestigio. Sería un error histórico pensar que la decadencia estaba próxima. La esclavización étnica paralela a la helenización lingüística y cultural. Los Búlgaros, de origen húngaro-finés, constituyeron un gran Reino, un auténtico Imperio, en Tracia, y durante tres siglos serán los más peligrosos enemigos de los bizantinos.

Perdida la Siria, Palestina y Egipto en manos de los árabes, pero salvada la gran capital gracias a su escuadra y al recién in-

ventado «fuego griego» (677), los musulmanes, derrotados en el mar, deben pedir una paz humillante, que Mo'awiya debió firmar en 678. ¡Los musulmanes encontraron en Constantinopla el muro defensor de Europa! Las conquistas del Islam árabe en Anatolia y el Egeo no avanzarán en el futuro.

En el Occidente los bizantinos sólo dominaban a Venecia y Rávena, es decir, el Adriático.

Los Emperadores llamados «Iconoclastas» (717-802) (dinastía Isauria) comenzaron su reinado con el triunfo de León III, que rechazó el sitio de Constantinopla, donde los árabes perdieron hasta 150,000 combatientes y cerca de 1800 naves (717-718). Carlos Martel en Occidente había igualmente detenido el elan conquistador de los musulmanes, que experimentan su primer crisis importante. Poco después, por la intervención de los Francos en Italia el Sumo Pontífice romano toma cada vez mayor importancia en la política de la península, y Bizancio debe contentarse en ocuparse casi exclusivamente de los problemas orientales. Roma crecía en Occidente, y la ruptura con el Oriente fue inevitable. Constantinopla nunca pudo separar a los Francos de Roma (756-774). Carlomagno se ocupará de disipar toda esperanza bizantina en Europa, y los dos Imperios nunca encontrarán ya un lenguaje común.

Después de un período de transición, que comienza con el golpe de estado del 802 y con la muerte de Nicéfora en manos de los Búlgaros (811), donde la lucha contra estos y contra el Kalifato de Bagdad ocupó el mayor esfuerzo del Imperio, dominó la situación la dinastía Macedónica (867-1057). Un pueblo bárbaro y juvenil se hizo presente en Constantinopla con la intención de sitiarla y tomarla; aunque rechazados fueron considerados con respeto; se trata de los Rusos.

[3] En esta época comienza la expansión cultural bizantina, por medio de los misioneros ortodoxos, entre los pueblos eslavos, húngaros, fineses, Cirilio y Metodio, dos hermanos que habían estudiado en la Universidad de Constantinopla, evangelizaron primero la región de los Khazares en 860, y en 863 fueron desig-

nados para instruir en la fe ortodoxa a los súbditos del príncipe Rostislav de la Gran Moravia. Originarios de Tesalónica, conocedores entonces del eslavo y del griego, tradujeron el evangelio en lengua eslava; aplicaron el alfabeto griego a la lengua eslava y practicaron la liturgia bizantina; formaron un clero nativo eslavo. Sin tener plena conciencia de ello abrieron el horizonte de la cultura bizantina a toda la Europa oriental.

Los búlgaros, enemigos irreconciliables de los bizantinos, fueron igualmente evangelizados desde el 864, por pedido de Tzar Boris. Los rusos ingresarán poco después en la Iglesia Ortodoxa, que educará a los nuevos pueblos en las estructuras intencionales del núcleo mítico-ontológico y del ethos del judeo-cristianismo en su tradición griega-oriental. De este modo Bizancio, que perdía el Mediterráneo, comenzó a ganar las estepas euroasiáticas, antigua cuna de los indoeuropeos. En poco tiempo la cultura, el arte y el ethos bizantino llega al Báltico, por el Principado de Nóvgorod. ¡Estamos en el siglo de oro de la auténtica cultura bizantina! Reconstituida la Universidad se produce un movimiento llamado «el segundo helenismo» (*hellenismos deuteros*), que rechazando las estructuras paganas se conocen, practican y admiran todos sus refinamientos. Fotius es un prototipo del humanismo bizantino. León el filósofo el más inteligente de todo este renacimiento. Teofilo fue un admirable arquitecto, Juan el Gramático un retórico. En Athos el movimiento monástico se reforma y la teología conoce uno de sus mejores días.

El Imperio gana terreno sobre los árabes sobrepasando el Éufrates en 873, y recuperando Armenia. En el 961 los bizantinos ocuparán nuevamente Creta —que será definitivamente helenizada—. Ellos dominaban, entonces en gran parte el Mediterráneo oriental. En el 964 ocupan Chipre. En el siglo X Constantinopla había recuperado mucho de su poder y era, ciertamente, la ciudad más cosmopolita, refinada e industrial del mundo conocido.[1]

---

1. Para una descripción de las instituciones de la época nada mejor que el cap. Sobre «El Imperio bizantino en el siglo X», en *Le Monde Oriental* de Diehl, ed. cit., p. 486ss.

Su comercio floreciente dominaba el tráfico mundial. La ciencia llegó a objetivarse en las primeras grandes Enciclopedias —en sentido moderno. Casi todas las obras del helenismo se encontraban en sus bibliotecas. La literatura tuvo un renacimiento creador entusiasta. Sin embargo, una aristocracia feudal se separaba radicalmente de la masa que sólo participaba de los beneficios en una mínima parte.

Desde comienzos del siglo XI las bandas de Normandos hacen su aparición en el área bizantina. Pero lo que fue mucho más grave, aunque su poder todavía no hacía sospechar el fulgurante triunfo futuro, los Turcos seléucidas conquistaban Armenia (1063-1072). Los árabes nunca se habían instalado establemente en Anatolia, pero los Turcos la arrebataron integralmente a los Bizantinos antes del fin del siglo XI. En la batalla de Mantwikiert, 19 de agosto de 1071, el mismo Emperador cae prisionero en manos de los Turcos. Sobre la bizantina Anatolia nacía la Turquía actual. El cristianismo helénico dejaba lugar al Islam turco. Por otra parte, el Imperio perdía la Italia meridional. Los latinos habían lanzado su primera Cruzada, que fue la expansión de la Cristiandad europea protegida hasta ese entonces por el muro bizantino. Las Primeras Cruzadas implantaron en tierra islámica algunos latinos (desde el 1097), pero la cuarta dio a Constantinopla un golpe mortal asaltándola el 17 de julio de 1203. ¡Era la primera vez que la «Segunda Roma» sufría esta derrota! El Imperio latino oriental solo duró hasta el 1261. Miguel Paleologo intentó reconstruir el Imperio bizantino, pero fue imposible.

Grecia pertenecía a los Catalanes y Franceses, Turquía a los Seléucidas y Otomanos. No poseía flota, sus reservas económicas estaban terminadas. Cuando los clanes militares Otomanos pensaron hallar en el Imperio bizantino un buen botín nadie se les opuso, sino las solas murallas de la gran ciudad. La Tracia fue ocupada y Constantinopla quedaba encerrada en medio de la población turca (1347). Bajazet sitió la ciudad en 1399, pero debió abandonar el asedio y ocuparse del ataque de Tamerlán, quien le derrotó en Ankara. Los cristianos griegos postergaron así su agonía. El 6

de abril de 1453, ante una muy débil ayuda de los latinos, Muhámmad II asaltaba la ciudad, y poco después entraba en Santa Sofía convertida en mezquita musulmana. ¡Así desaparecía el Imperio cristiano oriental!

El historiador de la cultura puede preguntarse cuál es el sentido de este Imperio Bizantino. Aparece muy claro en el contexto de la Historia Universal. Fue el primer Estado imperial que nació bajo la impronta del Cristianismo, cuyo núcleo mítico-ontológico inspiró sus estructuras. Sirvió al mismo tiempo como muro ante el Islam para permitir la construcción de Europa, pero lo que es mucho más importante, engendró toda una cultura bizantina de la cual los Griegos, Servios, Búlgaros, Rusos y muchos otros constituyeron un horizonte intencional perfectamente caracterizado. Sobre el nivel del núcleo mítico-ontológico y del ethos ya nos hemos referido en el apartado anterior. Constantinopla fue una comunidad cristiana, y la constitución de las estructuras del personalismo cristiano le deben a ella sus primeras definiciones. No tanto en la Universidad como en los Concilios el bizantino descubrió la persona humana y sus últimos elementos metafísicos. Para una historia de las *Weltanschauungen* Bizancio es una de las llaves interpretativas. Al judeo-cristianismo había desplazado de enormes áreas al pensamiento indoeuropeo.

§ 35. La civilización rusa

Una magnífica difusión de la cultura bizantina fue la Cristiandad ortodoxa de la Rusia de Kiev, Nóvgorod y Moscú. Cronológicamente deberíamos tratarla después de Europa, ya que cuando Carlomagno era coronado Emperador, todavía los rusos no habían dado «signos de vida». De todos modos, estructuralmente, en cuanto cultura dependiente de la bizantina, debe ser estudiada aquí. Lo que pudiéramos llamar el «corazón de la Rusia», la Rusia originaria, creadora y conquistadora, se encontró en la zona de los bosques mixtos —constituyendo un triángulo cuyo vértice se encuentra al este en Kazán sobre el Volga, al norte en Nóvgorod y

al sur en Kiev—, pero aún pudiéramos restringirla a la línea vertical que naciendo en el Dniéper sobre el Mar Negro, asciende este río para pasar por Kiev y Smolensk, y terminar en Nóvgorod y el mar Báltico. Significa, entonces, la expansión de la cultura de Constantinopla que partiendo de Creta, dominaba el Egeo y el Mar Negro y ascendía hasta el Báltico —línea vertical—, mientras que en dirección este-oeste (horizontal), el mundo bizantino llegaba a los Balcanes y el Cáucaso.[1]

[1] Parte de los estudios prehistóricos los hemos embozado cuando expusimos el origen de los Indogermanos. Ya que, las estepas del Sur de Rusia —por las que tanto lucharán contra los Turcos—, aunque serán ocupadas por los eslavos rusos, fueron el país originario de los Indoeuropeos, y después la conquistaron los jinetes y pastores asiáticos, mongoles y turcos.

El Paleolítico inferior está abundantemente representado con las industrias acheulense, musteriense, especialmente en Crimea, Ucrania y los Caúcasos. El Paleolítico superior —estudiado especialmente por Boriskowskij— posee una de sus mejores culturas en la zona de Jerzmanowice, en los límites con Polonia (de unos 38.160 años de antigüedad según el Carbono$_{14}$).

El Neolítico tiene 5 niveles distintos. El primer o Neolítico inferior —cuyo más antiguo hallazgo se encuentra en Starcevo, de unos 5000 a. C.—, posee una industria abundante microlítica y una cerámica característica, en Bulgaria occidental. Un segundo nivel es la Cucuteni-Tripolje, de unos 4000 a. C., en Ucrania occi-

---

1. Véase la meditación sobre esta expansión geográfica que propone A. Toynbee, *Estudio de la Historia*, I, pp. 87ss; *La sociedad Cristiana Ortodoxa*. Puede consultar B. H. Summer, *Historia de Rusia*, FCE, México, 1944, 444 p.; E. A. Golomstak, *The Old Stone Age in European Russia*, en *Transactions of the Am .Phil Soc.*, XXX, t. 2 (1938); A.Kernd'l, *Bericht über den Forschungsstand der Ur- und Frühgeschichte in der Sowjetunion*, en *Berliner Jarhrb*, I (1961) y II (1963); P. Pascal, *Historia de Rusia*, Surco, Barcelona, 1950, 168 p.; V. O. Klyuchevsky, *A History of Russia*, Londres, I (1911) - V (1931); K. Stählin, *Geschichte Russlands von den Anfägen bis zur Gegenwart*, Berlín, I (1929) - IV (1939). Dejamos de lado, por ahora, todos los acontecimientos y bibliografía posteriores a la revolución de octubre de 1905.

dental, con una cerámica en bandas. El tercer nivel lo representa la cultura Surkaja, al norte del Mar Negro —creada por cazadores y pescadores—, que se prolongará como cultura del Dniéper-Donez. Esta última es el cuarto nivel, cuyo portador es un tipo europeo Cromagnon, que culmina en el 3000 a. C. Por último, quinto nivel, procedentes de la región esteparia oriental, se hace presente el Kurgan I (los proto-indoeuropeos), que desplazan a la cultura Dniéper-Donez, en el tercer milenio.

La edad del Bronce —que comenzó en el 2300 a. C., en estas regiones—, ve organizarse las culturas del Póntico norte o de Crimea, con sus tumbas catacumbas (Kammergrabkultur); poco después, procedentes siempre del este, se instala la cultura proto-escita, que desplazándose de la estepa del norte del Mar Aral se superpone en el 1100 a. C. a la cultura del Dniéper. La indoeuropeización de la estepa desplaza hacia el norte a la cultura Fatjanowo —en cuyo centro se encuentra hoy Moscú—, y la cultura Turbino (Wolsowo-Sejma), en todo el valle del Kama hacia el nordeste.

Racialmente eran los fineses los que ocupaban la mayoría de la actual Rusia europea. Los eslavos Orientales se encontraban, históricamente, confinados a los estrechos límites que los germanos (al oeste), los fineses (al este, nordeste) y los asiáticos (mongoles al sur) les habían asignado. Su región originaria, entonces, era el del oeste de los pantanos de Pinsk hasta la cuenca del Vístula y hasta el sudoeste de los Cárpatos, progresando poco a poco hacia las fuentes del Dniéper, Niemen, hasta la región lacustre de Nóvgorod, no lejos del Lago Ladoga. Los bosques quemados abonaban una tierra fértil para efectuar la revolución agrícola. Desde esa zona comenzará una larga, penosa y constante conquista del sur, norte y este, y una continua defensa contra el oeste. Todas eran tribus dispersas, sin ninguna organización federativa. Pertenecían o al Imperio de los Kazares (Kanato del Cáucaso norte, del Mar Aral y de la cuenca del Río Oka), cuya capital era Itil en el Volga, o al Imperio de los búlgaros en la cuenca del Kama (descendientes de los Hunos y de la familia de los que poseían un Kanato en la desembocadura del Danubio), mezclados entre los magiares (húngaros) que ocupaban todo el sur entre el Don al Dniéster.

El origen de la gran cultura ortodoxa-rusa, no fueron los eslavos, sino algunos aventureros normandos, llamados los varengos, que aterrorizaron el Imperio de Carlomagno y aún se establecieron en Europa occidental. La poesía épica escandinava recuerda la inmigración de los Godos hasta el Dniéper y el Mar Negro.[1] Ya en el siglo VI d. C. la civilización nórdica de los Vikingos tomaron contacto con los bizantinos. Siguiendo el Mar

Báltico, como comerciantes y no como piratas (*war* significa en ruso mercancía, *Vaeringjar* en escandinavo, *Varjag* en ruso), los normandos dominaron las ciudades de Nóvgorod y Kiev. Ellos supieron organizar estados, crear leyes e imponer una autoridad.

Quizás el vikingo Roerek, que desatando París e Inglaterra regresó a Dinamarca, conquistó Nóvgorod con el nombre de Rurik. Hoskuld y Dyri se impusieron sobre Kiev, uniendo así los ríos Lovat y Duna con el Dniéper: el Báltico con el Mar Negro. El 18 de junio de 860 los varengos sitiaron Constantinopla. ¡Así nacía a la historia Rusia, un pueblo eslavo administrado por normandos!

[2] La Rusia de Kiev (860-1237 d. C.) ocupa todo el período comprendido entre los primeros príncipes de Kiev hasta la invasión mongola. Helgi (el Oleg de la Crónica) sometió a Smolensk e hizo de Kiev la capital del Estado ruso. En el 907 ataca nuevamente a Bizancio, obteniendo en el 911 un tratado muy ventajoso para los rusos. Como vemos, siendo el Mediterráneo el centro de la Historia, los rusos miran hacia el Mar Negro, y como «bárbaros y paganos» atacan a la capital del Imperio (en el 941, Ingvar, verá destruir su flota por el «fuego griego»).

Helga (Olga), regente durante veinte años, tomó contacto con los cristianos ortodoxos y se hizo bautizar en el 955 en Kiev. Las experiencias de evangelización entre los eslavos realizadas por Cirilo y Metodio —en torno al 860— dieron inmediatamente fruto

---

1. Cfr. Lucien Musset, *Les peuples Scandinaves au Moyen Age*, Presses Univ. de France, París, 1951, pp. 26 *ss*. Pareciera que llegaron hasta los Cárpatos (Harfadhafjöll), todo esto ya en el siglo V d. C. Véase M.Vasmer, *Wikingespuren in Russland. en Sitzungberichte der preussischen Akad. der Wiss*., Phil. Hist. Kl. (1931), pp. 649-674.

en el joven Estado ruso. En el 957, Olga es recibida como princesa cristiana en Constantinopla; en el 959 pide el emperador Otón I un obispo. Desde Treves Adalberto, llegará poco después a Kiev. Rusia duda todavía si entrar en contacto con el Imperio oriental u occidental.

Sviatoslav, gran guerrero, no admitió el cristianismo. Por el contrario Vladimir, con refuerzos normandos, se hace coronar (978-1015), y después de luchar contra los cristianos, pidiendo la mano de Ana, hermana del Emperador de Bizancio, se convierte y establece el más grande Estado cristiano eslavo, desde el 988.

Desde ese momento el Estado ruso de Kiev logra continuas victorias sobre sus vecinos, difundiéndose el cristianismo ortodoxo entre los vencidos. En el 1025 se comienza la Santa Sofía de Kiev, en 1045 la de Nóvgorod, en el 1051 se funda el primer monasterio en Criptas —bajo la autoridad de Antonio, monje del Monte Athos—. Yaroslav completa el *Estatuto* que Vladimir había promulgado, y extiende a todo el Estado las leyes dictadas para Nóvgorod, que llevará el nombre de Ruskaya Pravda (derecho o verdad rusa). El primero se inspira en el Derecho canónico romano, el segundo en el Derecho germano (*Wehrgeld*).[1]

Después cabe destacarse a Vladimir (1095-1125), nieto de Yaroslav, príncipe modelo en la defensa del orden y la justicia. Este príncipe cristiano fue un infatigable guerrero —se cuentan en 85 sus campañas de defensa o conquista—. Después de una serie de reyes menores, Kiev entra en una franca decadencia. Tomada y desmantelada en 1096 por Polovtsy, enteramente destruida por el incendio de 1124, es nuevamente tomada por asalto por Bogolioubovo en 1169, y por Rurik en 1209. La población emigra hacia el nordeste; hacia Souzdal y Vladimir. El arte al-

1. Para el desarrollo detallado de la Historia Rusa, además de la bibliografía indicada en la nota (44), cfr. Pierre Kavalesvky, *Manuel d'Histoire Russe*, Payot, Paris, 1948; George Vernadsky, *Ancient Russia*, Yale Univ., New Haven, 1943; *Geschichte der UdSSR*, publicada por el Inst. für Gesch. bei der Akad. der Wiss. der UdSSR, Rütten-Leoning, Berlin, 1957; Milioukov-Seignobos-Eisenmann, *Histoire de Russie*, E. Leroux, I (1932)-III (1933); etc.

canza una belleza clásica, y las obras arquitectónicas y literarias florecen en todas las capitales.

> «En esta época Rusia reúne diversos pueblos, sintetiza distintas culturas, forja un Estado cristiano y constituye las normas de vida que serán para siempre las propias. Ella es el punto de avanzada de Europa contra las invasiones asiáticas».[1]

En el momento en que la Cristiandad latina se lanzaba a la conquista de la Palestina por la Cruzadas, y hacía peligrar —y aún conquistó— algunos principados rusos por los ataques de las Ordenes Teutónicas (que conquistando la Prusia oriental avanzaban por el Báltico), en ese momento Rusia sucumbe ante el empuje de los mongoles. Sólo unos 150.000 guerreros asiáticos, siendo los mejores de su tiempo, comienzan sus conquistas rusas en 1223. Teniendo consultores nestorianos, los mongoles son, primeramente muy hostiles contra el Islam. La muerte de Genghis Khan posterga la conquista definitiva, pero en 1236-1237, bajo el mando de Subutai-Bohadur, sólo dos años necesitan para tomar una tras otra todas las provincias rusas, y derrotando a polacos y germanos se presentan ante los muros de Viena. Nóvgorod se salva de la matanza y la ruina. El príncipe Alexandro dejará memoria de sus victorias en la conciencia del pueblo ruso. La ocupación mongola paraliza la expansión del Estado ruso, y ciertos príncipes se aprovechan de la situación. Entre ellos, florece especialmente el de una reciente ciudad (mencionada por primera vez en 1147, cuando la destruyen los mongoles): Moscú. Su inmejorable posición geográfica, el orden de la sucesión dinástica, la colaboración con los Khanes colaboró en su lenta pero segura ascensión. Por último, Ivan II el Grande (1462-1505) derrota a la *Horda Dorada* de los mongoles, poniendo fin a la dependencia asiática (1240-1480).

[3] La Rusia moscovita comienza entonces con Iván III, que realiza la gran obra arquitectónica del Kremlin (1485-1516). Este príncipe eleva a Moscú a la dignidad de «Tercera Roma» (des-

1. P. Kavalevsky, *op. cit.*, p. 67.

pués de la destrucción de Bizancio por los turcos) y se constituye en el portaestandarte del mesianismo nacional ruso. Basilio III (1505-1533) aumentará y consolidará las conquistas; pero será Iván IV el Terrible (1533-1584), coronado Zar en 1547, el que fundará el Imperio ruso. Así como la España se había levantado de su postración ante los invasores árabes y había constituido un poder Imperial y colonial con Carlos V, así la Rusia alcanza igualmente su libertad de los mongoles (no ya por Castilla sino por Moscú) y constituye el Imperio y sus colonias siberianas con Ivan IV. En 1567 organiza la primer expedición hacia China y Corea, y el cosaco Ivan Petrov y Yalitchev atraviesan toda la Siberia. En 1598 llegaba a su fin la conquista de la Siberia occidental. En este siglo XVI, igualmente, se entabla una guerra —de la cual los Rusos triunfarán— con Turquía por el dominio de las costas del Mar Negro. Pedro el Grande conquistará Azov sólo en 1696.

Ivanovich (1584-1598) y Godunof (1598-1605) no lograron realizar el ideal de la unidad Rusa. Sólo Miguel Romanof (1613-1645), elegido por la «Asamblea de la tierra», hijo del Metropolitano, candidato de la Iglesia Ortodoxa y retirado en el convento de Ipatiev, logra establecer un orden definitivo y la unidad nacional.

Alexis (1645-1676) no sólo continúa la labor de su antecesor sino que produce una reforma de fondo con todo un conjunto de leyes nuevas (1648-1649), siendo Pedro I el Grande (1682-1725) la continuación de su gran reinado. Con Pedro, Rusia adquiere la fisonomía actual; la guerra contra Turquía le permite la salida al Mar Negro, la fundación de San Petersburgo afirma su apertura al Báltico, la organización de la conquista de la Siberia le permite llegar hasta el Pacífico.[1] La zona de bosques mixtos —corazón de

1. La conquista de Siberia nos hace pensar en América. La personalidad de Yermak (1581-1585) tiene mayor parecido con Pizarro que con Cortés; el asombroso avance hacia el Este (Yemisei, 1607, Lena 1632, en el Pacífico 1640) nos recuerda la conquista de los hispánicos sobre el indio. Tanto los mongoles como los amerindianos eran razas y culturas asiáticas; tanto los rusos como los españoles eran Imperios cristianos. Ambos se proponían al mismo tiempo una Cruzada donde se aunaban los fines políticos y religiosos.

la expansión rusa— se había ahora unido por el Imperio a la estepa del sur (zona originaria de los indoeuropeos, y en disputa con los Turcos), y a los bosques de coníferas, donde el ruso buscaba las pieles preciosas y aún los metales (Mangazeya fue la Potosí rusa del 1600). La conquista del sur se hizo siguiendo el Volga y no el Don; la conquista del este se realizó en la zona de bosques y no en la estepa. Pedro I, por la influencia ocasional de Timmermann y Karsten en su infancia, producirá una revolución técnica en Rusia, con medidas profundamente antieclesiales, que impondrán un modo de vida europeo occidental.[1]

La ruta que Pedro le permitirá a Rusia permanecer hasta 1917 como gran potencia europea. Después de la Revolución comunista pasará a ser la gran potencia mundial.

[4] La cultura rusa, su *ethos* y núcleo mítico-ontológico no es otra que el natural proceso del desarrollo de la visión bizantina de la existencia, vivida por un pueblo eslavo en los bosques mixtos de Rusia. Desde cuando en el 988 Vladimir I se bautizó en la Iglesia ortodoxa, las estructuras culturales fundamentales no sufrieron una ruptura fundamental hasta 1917 —quizás preparaba dicha ruptura por la reforma de Pedro I—. La Iglesia ortodoxa dio a Rusia su alfabeto, cultivó su lengua, defendió el alma nacional en el tiempo de la ocupación mongola. Fue en los monasterios, como en la Europa Medieval, donde la cultura bizantina y aún griega clásica se vertió en ruso; donde se estudiaron los textos de los Padres de la Iglesia griega. Poesías de carácter lírico y épico,

La cosmovisión cristiana ortodoxa y latina, llegaban a ambos márgenes del Pacífico; es decir, los continentes Euroasiático y Americano conocían ahora la primacía de una cosmovisión semito-cristiana. Por Alaska los rusos tocaron México, Latinoamérica. No es extraño que Francisco Miranda en el proceso de la emancipación contra España hubiera tenido apoyo de la zarina rusa.

1. La función de Pedro es análoga a la del comunismo desde 1971. Produjo una revolución antitradicional, una tecnificación de tipo occidental; la primera «Academia de las Ciencias» la formaban solamente extranjeros. El Zar mantenía correspondencia privada con Leibniz y Christian Wolf. La posición a sus proyectos fueron tan obstinados como su voluntad de llevarlos a cabo.

en lengua y música eslava, son frecuentes desde el siglo X. El anonimato es la regla general. La destrucción de Kiev en 1240 en manos de los mongoles arrebató a Rusia su capital intelectual (comparable para los eslavos al incendio de la biblioteca de Alejandría, aunque las diferencias son abismales). La literatura rusa, tiene los siguientes periodos: Antes de la ocupación Mongola (1240), frecuentemente traducciones del griego y aun del búlgaro; la segunda, hasta la muerte de Iván el Terrible, época pobre en obras; el tercer período, comprende desde fines del siglo XV al siglo XVIII, dominada por el espíritu escolástico de Kiev y el culto a la tradición; por último, Pedro I abre Rusia a la influencia europea. La universalización gana terreno lentamente hasta que en el siglo XIX es el romanticismo primero, el idealismo después y el eslavofilismo, por último, los que dominan la escena.

Sólo nos ocuparemos en las pocas líneas que nos restan, del siglo XIX, cuando floreció la cultura rusa moderna que buscó su propia definición. Para Soloviev, habría aún que retrasar más la toma de conciencia:

> «En el curso del reino de Alejandro II se terminó la formación natural y externa de Rusia, la formación de su cuerpo y, entre torturas y dolores, ha comenzado el proceso de su nacimiento espiritual».[1]

Karamazine abre el siglo XIX con su obra *Historia del Estado Ruso* (1816), pero será Joukovki (1783-1852) el que introducirá en Rusia por primera vez al romanticismo; sea por sus poesías, por sus traducciones, por su diálogo puede considerársele el inspirador de Pouchkin (1799-1837). Este, el más grande de los poe-

---

1. *Obras completas*, San Petersburgo, 1907, III, p. 189; discurso pronunciado el 19 de febrero de 1883. Y hablando de este renacimiento nos dice: «Entre los precursores del futuro, Dostoievski es ciertamente el primero; mucho más profundamente que los otros vio la esencia del mundo futuro, y es con una fuerza sin igual que lo ha anunciado» (*Ibid.*). Este magnífico pensador tuvo la valentía de escribir: «La adoración a nuestro pueblo como el portador privilegiado de la verdad universal y después la adoración del pueblo como una fuerza elemental fuera de toda verdad; y al fin la adoración de los caracteres exclusivos y de las anomalías históricas que nos distingue de toda la humanidad... es decir, la negación de la idea de universalidad. «¡He allí nuestro nacionalismo! (*Obras*, V, p. 206; artículo de 1889).

tas rusos, que no solo se expresó en romántico, sino que superando este estilo se manifestó como el más vigoroso artista del alma rusa, supo escribir acerca del temperamento patrio que vivió en su propia existencia: sus entusiasmos eran seguidos por bruscas cóleras y desesperanza infinita. Vemos en él una gran influencia europea, pero ya se ha logrado una personalidad nacional y brotan aquí y allá ejemplos de la pujanza intelectual autóctona.

A partir del 1849 —por la fundación de las universidades en rápido crecimiento—, la «Inteligencia» rusa se divide en dos grupos. Uno, bajo la autorizada palabra de Bielinski (1810-1848), indica como la única posibilidad de desarrollo y justicia en Rusia es inspirándose en las realizaciones europeas, siendo necesario llamarles en auxilio de Rusia (la llamada posición Occidental). Estos exaltaban la personalidad de Pedro el Grande. Otros en cambio, encabezados por Khomiakov, mostraban como la solución rusa sólo podía emerger desde la tradición milenaria del mismo pueblo ruso (el eslavofilismo). Estos, para justificar su posición recurriría a la historia, al misticismo ruso de la comunidad cristiano ruso- ortodoxa. Ambos movimientos fueron muy ricos en obras, en ideas, en sugerencias.

Dostoievski (1821-1881) surge como una personalidad solitaria y apocalíptica, con una facultad incomparable para comprender al miserable (*Pobres gentes*).

Vladimir Soloviev, por su parte, asume en su obra la posición de los Occidentales y Eslavofilistas, hecho que deja ver perfectamente en estas pocas palabras:

> «El período de reformas de Pedro el Grande constituye para nosotros el centro de la historia rusa... El retoño de la tradición de la Rusia Kieviana, interrumpida por la invasión mongola, aseguró la unidad nacional... Sea cual fuere, el carácter personal de Pedro el Grande, pudo, por su obra histórica, atraer a Rusia a su vida cristiana, a aquella que había tomado San Vladimir. Postergó la idolatría nacional para aceptar una fe universal».[26]51

---

1. La cuestión nacional Rusa (1888-1889). *Obras*, V, pp. 140. Puede verse como Soloviev aúna la posición de los *Occidentales*, mostrando la importancia de Pedro y su

§ 36. La cultura islámica

La semitización del área indoeuropea no había concluido con la expansión bizantina en las estepas euroasiáticas y los bosques mixtos. Toda la Persia, cuna de la *Weltanschauung* iránica y el mismo Indo se habían independizado de la influencia helénica y nunca recibieron —sino secundariamente y a través de grupos monofisitas, nestorianos u otros la influencia del Cristianismo—. El judaísmo se había implantado pero como una minoría muy pequeña, viviendo en barrios apartados de las ciudades. Será entonces la expansión del Islam la que semitizará definitivamente todas las regiones comprendidas desde el Indo y el Oxus hasta Gibraltar, comprendiendo así el área nuclear de las culturas egipcias, palestinenses, sirias, mesopotámicas e iránicas. Si se tiene en cuenta que el Islam llegará hasta el Ganges, hasta las islas de Indochina y el Pacífico, se comprenderá su importancia en una Historia Universal de las *Weltanschauungen*.[1]

[1] Desde un punto de vista de la civilización, en el nivel económico, los Khalifatos islamicos permitieron resucitar una economía del antiguo sistema —que la enemistad entre Persas y Bizantinos había impedido en gran parte—. Pero, y al mismo tiempo, aisló a los bizantinos y a la naciente Cristiandad europea en un ciclo más o menos cerrado —tanto desde el punto de vista comercial como cultural—. Lo que se llamará Occidente germano-latino (expresión muy equívoca) realizará un movimiento de repliegue sobre sí mismo, para después, y sólo por la experiencia naviera de Portugal y España, emprender el largo camino del Atlántico (sea por África o por América) y conectarse nuevamente con la

universalismo, y de los Eslavofilistas, no dejando de lado la tradición nacional. Pero el nacionalismo dejaba poco a poco lugar a una posición más internacional. Lenin adoptará una política francamente contraria al nacionalismo zarista.

1. Véase Al-Fakhri, *Histoire du Thalifat et du Vizirat*, Derembourg, París, 1895; *Encyclopédie de l'Islam*, París, Leyde, 1907-1938; Hitti, *History of the Arabes*, Londres, 1940; George Marcais, *Le monde oriental*, ed. cit.; Arthur Tellegrih, *L'Islam dans le monde*, Payot, París, 1950; hemos indicado otra bibliografía en nuestra obra *El humanismo semita*.

India y China —que durante ocho siglos le fue imposible—. El Islam fue el muro que permitió a Europa «tomarse el tiempo» necesario de producir la más grande revolución intencional de la Historia Humana, y que sólo a partir del siglo XVI se comenzaron a ver los frutos maduros. El Islam constituye y permite la Edad Media.

En la cuna misma de muchas de las emigraciones semitas, en el inmenso desierto sirio-arábigo, vivía un pueblo nómada, rústico, con una ejemplar noción de la hombría, patriarcal en consonancia a sus cultos uránicos. Los Beduinos del desierto de Nedj habían llegado a constituir, en el siglo IV d. C., un pequeño Reino llamado de los Lakhmidas, vasallo de los Persas y cuya capital era Hira, sobre el Éufrates. Convertido al Cristianismo este pueblo árabe había aceptado el nestorianismo. Igualmente el Reino de los Ghassanidas, se convierte al Cristianismo pero en su tradición monofisita. Pero más al sudeste, en las proximidades de las costas del Mar Rojo, floreció toda una civilización que vivía del comercio entre el Egipto y la India. La Meca era una de ellas, e igualmente Medina (que en semita significa simplemente «La ciudad»). Tierra pobre disputada por tribus enemistadas por antiguas venganzas, cultores de una religión groseramente politeísta, pero en su mayoría adoradores de *Allah*, el Padre de los Cielos. En el siglo VII, este pueblo despierta violentamente a la Historia Universal, venciendo a los Persas, a Cosroes, en Parviz (604-611). Con un ethos configurado por una sobriedad tradicional, un vigor nervioso, una inclinación al misticismo y al ideal magnánimo, el árabe es un prototipo de semita.

El hijo póstumo de un patriarca, *Abdallah* (Siervo de Dios), poseyó la fortuna de poder viajar en Palestina y Siria, Mahomet supo discernir la estructura metafísica más pura y auténtica del «mundo» del beduino del desierto. Propuso entonces un monoteísmo riguroso, una igualdad absoluta del creyente, una devaluación de las convenciones o diferencias históricas. Nacido en el 560, pastor en las laderas que se levantan junto a la Meca, ama la soledad, el silencio, la oración, la reflexión. Es el prototipo del profeta, del hombre con una vocación, con una visión clara sobre su tiempo y su función en la Historia.

Frente a la religión rudimentaria y sincrética de los árabes, Mahomet propone una doctrina de gran coherencia, de un mesianismo arrollador, de una gran tensión escatológica. Confiado en haber sido llamado por Allah, el profeta confía en sí mismo, en sus parientes, amigos, en la nación árabe que debe superar la división de tribus para lanzarse a la «Guerra Santa». En el 622 «huye» (hégira) a Medina expulsado de la Meca. En aquella ciudad constituye el primer grupo de «creyentes» (muslim). El 17 de Ramadan del 623 —año segundo de la Era islámica— el Profeta vence a la Meca, que no sólo no pierde sino que gana aún en importancia: es la «Ciudad Santa». Mahomet muere el 8 de junio del 632, habiendo logrado una cierta unidad entre numerosas tribus. Pero a su muerte, es Abu-Bakr, sucesor (Khalifa) del Profeta, quien logra con gran audacia y prudencia, reunir nuevamente a las tribus y lanzarlas a la conquista de los horizontes limítrofes. Lo que al principio son bandas de entusiastas «creyentes» poco a poco se transforman en ejércitos de hábiles jinetes. Hira cae en poder de Abu-Bakr e igualmente muchas poblaciones palestinienses. En verdad el Khalifa sólo perseguía a los apóstatas (ridda), pero rápidamente comprendió la debilidad de los grandes Imperios. A su muerte le sucede Omar (634-644), quien realiza una conquista no menos sistemática que inesperada —aún para los mismos invasores—. En el 642 toda la Persia fue ocupada, y Yezdeguerd III moría en Merv —sin recibir la ayuda del Emperador Chino.

En Palestina, Bostra (634) y Yarmuk (636) dieron a los árabes una entrada fácil. Jerusalén, habitada en gran parte por judíos y cristianos disidentes aclamará a los árabes como libertadores (637), no creyendo por otra parte la importancia de este hecho ni la continuidad de una tal ocupación. Poco después la misma Alejandría cae en poder de los Árabes (643), con lo que Omar puede comenzar a constituir su poder naval.

[2] Desde la muerte del segundo Khalifa hasta la constitución de la Dinastía Omayadi (661-750) el Islam atraviesa su primera gran crisis. Otham, musulmán que interpreta la doctrina del Profeta en un sentido más relajada (muere en 656), se opuso al grupo de

Ali, partidario intransigente y pietista del Corán (muere en 661). Les sucede el primer Khalifa omayadi, Mo'awiya, que toma por capital la antigua ciudad siria de Damasco. Dueños del Mediterráneo oriental, de Siria y Egipto, disputando continuamente Anatolia, el Islam llega hasta el Oxus. Bajo los Omayadi se produce la conquista del norte de África y de España; e igualmente en este tiempo el Islam conoce sus primeras derrotas que marcarán la culminación de su expansión geográfica (Poitiers ante los Francos, [732] y la inexpugnabilidad de Constantinopla, que logra recuperar algo de su influencia marítima e impedir al Islam la ocupación de Anatolia). La conquista del valle del Indo entrega al Islam todas las rutas esenciales del comercio mundial: la de las caravanas del Tarim, la del Irán, las rutas navieras del Océano Índico y Mar Rojo y Mediterráneo.

La Dinastía Abâsidi, que cambió la capital hacia Bagdad, manifiesta, primeramente, la transformación del Khalifato de meramente árabe a propiamente musulmán (fue fruto de un apoyo popular de los «creyentes» no-árabes) (750-1258), pero, y lo que será muy importante desde un punto de vista comercial, transformará al mundo musulmán en un Imperio continental —siguiendo los pasos a los Sasánidas persas— sin poder dominar el Mediterráneo. Las rentas del Estado llegaron a calcularse en 411 millones de francos oro (los del Khalifato de Córdoba llegarán a 480 millones).

El mundo musulmán, desde la caída de los Omayadi, sufre una nueva crisis, y esta vez de una división de la cual nunca podrá ya recuperarse —ni aún en nuestro tiempo—. El último sucesor de la Dinastía Omayadi, Abdherrahmane, se refugió en España, donde fundó una dinastía musulmana independiente con una organización político-económica volcada hacia el Mediterráneo: el Khalifato de Córdoba. El Egipto se separa bajo la Dinastía Tilunida; en el 800 se reconoce la independencia de la Dinastía Aghlabida —en la actual Túnez; el mismo Marroco se libera igualmente de Bagdad. La ruptura del Imperio musulmán —que sólo duró unificado un siglo y medio— manifiesta la imposibilidad de mantener solidariamente organizado bajo un mismo Estado los territorios de los Persas y Romanos.

Todo esto no impidió a Bagdad y Córdoba alcanzar su época clásica en torno al siglo X —desde el 850 al 1200—, que antecede al siglo XIII de la Cristiandad europea, pero que coincide con el gran siglo X de Constantinopla.

Fácil es imaginarnos la riqueza de Bagdad, que había reorganizado y superado aún el sistema persa, tanto en la división política, como en organización burocrática y económica. Pero algo más difícil no es vivir el esplendor de Córdoba, que llegó muy pronto a los 500 mil habitantes. España fue explotada sistemáticamente por los musulmanes, que supieron crear toda una agricultura, minería, industrias y comercio como nunca había contemplado la península. La numerosa afluencia de judíos, a veces expulsados de la Europa Medieval, dio nuevo incremento a la ciencia y la economía. La tolerancia musulmana permitió un mundo cosmopolita al mismo tiempo que liberal. Los mejores orfebres orientales se trasladaban a Andalucía. Los mejores textos literarios, científicos y filosóficos se traducían en sus Universidades. París deberá lo mejor de sus aulas a Córdoba —por intermedio de Toledo—. El Islam y no Europa, significaba el fruto maduro de la Historia Universal en el siglo X y XI. Sólo el mundo árabe había asumido la Antigüedad indoeuropea, pero profundamente purificada a través del tamiz de una conciencia semita.

El khalifato continental de Bagdad —habiendo perdido el Mediterráneo en manos de los Estados musulmanes del África—, y por la crisis China contemporánea, se vio obligado a replegarse sobre sí mismo, y cayó inevitablemente en una crisis que impidió ya hegemonizar una economía mundial unificada —y esto hasta el siglo XVI. Pero lo que fue aún más grave es que en el 875 los Samanidas, familia iránica, arrebató al Khalifato toda la región de Bukhara; poco después, otra familia iránica, los Buidas, constituyeron por su propia cuenta el enorme emirato de Irán occidental. En el 962 los Turcos se hicieron presentes en el norte y fundaron un reino, que tenía por capital Ghazna. En el siglo XI las bandas turcas incursionan en todo el territorio, pero especialmente en el norte de la India. Ghazna llega hacer una ciudad riquísima —que acumula los tesoros de tokharios, hindúes y musulmanes.

Armenia se independiza de Bagdad, y poco después la misma península arábiga —cuna del Islam. Bizancio recupera la Siria con Nicéfora Focas. El Khalifa se reduce sólo a su autoridad religiosa incuestionable, pero el Imperio desaparece totalmente. Los Turcos por su parte van desorganizando el Imperio bizantino y ponen en peligro los principados rusos, dominando por último toda la estepa euroasiática. No debe olvidarse que aunque de origen asiático los Turcos se han convertido al Islam, y en el nivel de la cultura significan una nueva expansión de la cosmovisión semita.

La economía mundial ha sido dislocada. El aislamiento de la China es inevitable, habiéndosele cerrado el Tarim, ya que los turcos dominan lo que desde ese tiempo recibirá el nombre de Turquestán. La India pierde igualmente contacto con el Egipto y Artioquía. Bizancio no puede ya contar con los eslavos —más o menos incomunicados o dominados por los Turcos—. La destrucción de la economía —y de la vida en general— de Constantinopla y Bagdad dará gran incremento de posibilidades a las ciudades marítimas italianas. Venecia, Génova, Amalfi, y todos los territorios alimentados por su riqueza, significan ya el origen de una nueva etapa de la Historia Universal. Sin los turcos difícilmente el centro de la Historia se hubiera trasladado de la Mesopotamia y el Egipto a Europa continental.

Veamos ahora el más importante de los elementos constitutivos de la cosmovisión Islámica; es decir, la doctrina de la intersubjetividad o la noción comunitaria del musulmán.

[3] El *Islam* (sumisión perfecta) o *tavakkul* (abandono) es la confianza absoluta en los Decretos eternos del Unico *Allah* (Dios), de los que habitan en la *dar al-Islam* (Mansión del Islam, o pueblos y territorios donde el Islam reina).[1] La *dar al-Islam* tiene un límite histórico y empírico concreto, pero su vocación es univer-

1. Cfr. *The Encyclopedia of Islam*, por Gibb-Kramer..., Leiden-London, 1960; *Inde Islamique*, por J.D. Pearson, Cambridge, 1958; A. Harnack, *Der Islam*, en su *Dogmengeschichte*, II, pp. 539-539; Abdel Khalek Ezzat, *Dictionnaire Française-Ara-*

sal, ella debería ser toda la tierra, más, es ya de hecho la tierra aunque todavía no hayan todos los hombres descubierto conscientemente el formar parte de dicha comunidad creyente.

En el *Corán* (7, 172) se cuenta que cuando el Señor haga comparecer los descendientes de Adam para juzgarlos, él preguntará: «¿No soy acaso vuestro Señor?», a lo que todos responderán: «¡Ciertamente, lo testimoniamos!». Es el hecho misterioso del *mithaq* (Alianza, *covenant* en ingles) que habría sido realizada —según una tradición aceptada en el Islam— en la eviternidad (*azal*) antes de la creación. Es decir, la religión de Mahomed propone no una Alianza *histórica* entre Dios y los hombres (como en el caso de Abraham), sino *natural* y por ello mismo absolutamente inherente a todos los hombres: universal. El hombre debe solo cumplir con una condición (*shart*): proclamar pública y conscientemente (*shahada*) la absoluta unicidad y trascendencia de *Allah*. Desde ese momento es un miembro de la *umma* (la Nación de *Muhammad* —Mahomed—). ¡He aquí los fundamentos de esta religión natural (*fitra*), de una gran coherencia y tentadora simplicidad![1]

El *Corán* dice claramente: «Los creyentes son hermanos» (49, 10). Sin embargo, dicha fraternidad es una obra del tiempo, y además posee una cierta jerarquización.[2] Las comunidades pre-

be; Abd-el-Jalil, *Aspects interieurs de l'Islam*, Paris, 1949; Cardet, *Raison et Foi en Islam*, en RT (1937-38); Massignon, *Essai sur les Origines du lexique technique de la Mystique musulman*, Ceuthner, París, 1922; E. Lévi-Provençal ha escrito sobre los árabes en España: *Histoire de l' Espagne Musulmane*, Maisonneuve, París, t. 1-4.

1. Es evidentemente esta «simplicidad» lo que permitirá influenciar las escuelas de artes liberales de la Edad Media y por medio de los juristas se transformará (bajo la inspiración de M. de Padua y Ockam) en el fundamento mismo de las teorías regalistas. No sería difícil encontrar relaciones también entre esta simplificación y la escuela nominalista, luterana y calvinista. Sin embargo, no hay que exagerar esta influencia, porque las mismas concepciones romanas (bizantina) se encuentran a la base del humanismo islámico, como las romanas (latina) fundan, aunque indirectamente, la concepción renacentista.

2. Véase Th. Nöldeke, art. *Arabs* (*Ancient*), en *Encyclof Rel.and Eth.*, Hastings, New York, I (1959) col. 659-673; G. L. Bella Vida, *Arabs*, en *Enclicl. Ital.*, Teccani, Roma, III (1949), 820-838; H. Lammes, *Le culte des Bétyles et les processions... chez les Arabes pre-islamiques*, en *Bull. De l'Inst.Franc. d'Archeol.Orient* (El Cairo) XVII (1920), 38-101. J.D.Pearson, *Index Islamicus*, Heffer, Cambridge, 1958, —Luzac, Londres, 1960—; etc.

islámicas se organizaban en tribus —tipo de intersubjetividad que permanecerá profundamente enraizada en la conciencia musulmán.

El profeta realiza un acto revolucionario cuando establece el pacto supra-tribal de la conocida *Shaifa* por la que se unieron, no ya por sus vínculos de sangre, sino por la «sumisión (*islam*) a Allah», eliminando a la población hebrea. Este pacto es el fundamento de la *teocracia laica* de Medina, organización radicalmente renovadora y que será, por analogía, aplicada al Imperio Kalifal. Así se supera el período «de la ignorancia» (*al-djahiliyya*), cuando las tribus enemistadas unas contra otras, adoraban los ídolos y confiaban en la magia y los sortilegios.

A la muerte del profeta luego de una temporaria división, gracias a la presencia de Abu-Bar, la comunidad de la Meca toma nuevamente la dirección del Islam gracias a la unidad de las jornadas de la *Saquifa* —punto de partida de la expansión de la *umma*—. Este es el primer «sucesor» (*Khalifah*) del profeta, y juntamente con los otros tres Kalifas serán denominados: los rectos (*rashium*) (632-661). La familia de los *Kuraish* de la Meca, dirige la expansión de algunos miles de beduinos que constituyen en menos de diez años un auténtico Imperio. Todo ello sin embargo se basa en una estructura intersubjetiva que permite una tal expansión. La batalla *al-Yamamah* unifica los pueblos árabes peninsulares en el 63, y la derrota progresiva del Imperio Bizantino y Persa con el efecto de poder que la *mithaq* (Alianza) primordial, prehistórica y universal confiere al pueblo árabe, puesto que ha sabido *renovar en la historia* (la *shart*) dicho pacto, dando así unidad; a las tribus, a la expansión religiosa, a la expansión militar, a la predicación de una doctrina de igualdad.

Existe en ese Imperio un «espíritu de cuerpo» (*asabiyya*), aunque organizado por una red compleja de relaciones interpersonales más o menos reguladas por el Corán, la costumbre, las influencias extranjeras y el capricho a veces de los gobernantes.

Las dinastías de los *Omayadi* (661-750) se caracteriza por un equilibrio inestable. Al *dar al- Islam* se opone el *dar al-harb* (Mansión de guerra), es decir, todos los países in-fieles (sin fe) y

además el *dar al-salh* (Mansión de reconciliación), países tributarios. Dentro del mismo Imperio (*dar al-Islam*) existía el *haram* (territorio prohibido) y el estatuto especial de judíos y cristianos (*dhimi* = protegidos). Vemos como se ha pasado, casi inmediatamente, de una organización tribal a otra Imperial, donde se ha guardado la unidad, la identidad del sistema patriarcal, donde el poder político es ejercido por el responsable de la función religiosa. La identidad de lo temporal y espiritual, de lo natural y religioso es absoluta, sin posibilidad futura —al menos inspirada en la tradición coránica— de un discernimiento en este sentido.

La dinastía *Abbasidi* (750-1258) significó un nuevo paso hacia la igualdad real de todos los creyentes. Descendientes de *al-Abbas* (tío paterno de Mahomed), comienzan la rebelión en el 747 apoyados por los persas islámicos, pero no de raza árabe. Los *mavali* (creyentes de origen no-árabe) luchan para alcanzar la igualdad con los creyentes árabes (esto se logra, de algún modo, con los *Abbasidi*); mientras que los *shu'ubiyya* (pueblos) luchan contra los *Abbasidi* para obtener la igualdad de derechos políticos —hasta constituirse movimientos cismáticos, tales como los Kharijitas (Berberes) o los Shihitas (Iránicas), contra los Sunnitas = «tradicionalistas»—. Es decir, la igualdad intersubjetiva debe mestizarse, ya que la complejidad de los pueblos «de base» impedía alcanzar rápidamente la unidad deseada.

La sociedad islámica se organiza, entonces, del siguiente modo: En primer lugar, la familia del Profeta y la *tribu* dominante de la antigua Meca (los *Quraish*). En segundo lugar, todo el pueblo *árabe* propiamente dicho (en el presente no son más de 15 millones de árabes puros) y los arabizados o arabófonos (que hoy no pasan los 60 millones). En tercer lugar, los creyentes. Al interior de la *umma* (pueblo de creyentes) se constituyen paulatinamente diversas «comunidades» con idiosincrasia propia: desde la Andalucía y los Berberes, hasta la Turquía, Irán, Afganistán, India, Pakistán, Malasia, etc. (no nos referimos a las naciones modernas, sino a las auténticas comunidades de cultura islámica con características perfectamente discernibles).

Antropológicamente el creyente islámico posee entonces un *nosotros* natural y de «institución divina» (la *mithaq*): la *umma*. Un *nosotros* constituido directamente por *Allah* pero no como estructura dialogante, sino monologante: *Allah* es absolutamente todo. *Allah* no es un *tú*, o un *yo*, sino más bien un *Él*. *Él* nos habló a nosotros por medio de los profetas, especialmente por el último y el más grande: Mahomed.

[4] Los creyentes (*mu'minun*) —apoyados en el *Corán* y la *Sunna* (tradición del Profeta)— poseen una estructura conciencial universalista fundada en la relación directa con Allah:

> «El magisterio legislativo (*amr*) pertenece al *Qorian* (Corán) sólo: el magisterio judicial (*fiqh*) pertenece a todo creyente que, por la lectura asidua y ferviente del Qor'an, adquiere, con la memoria de las definiciones y la inteligencia de las sanciones que él dicta, el derecho de aplicarlas. Por último el poder ejecutivo (*hukm*) a la vez civil y canónico, que pertenece a Dios solo como lo repiten los *Kharijitas*... La comunidad de creyentes jura solo obedecer a Dios (*bay'a*)...».[1]

Es decir, para un musulmán la *fe* islámica es el fundamento mismo de la existencia humana. Sin *fe* el hombre es radicalmente excluido de todo bien y toda sociedad política es intrínsecamente perversa (pues se encuentra en el *dar al-harb*, objeto de la «Guerra Santa».[2]

---

1. L. Massignon, *La Passion d'al-Hallaj*, Gouther, París, 1922, p. 719. Debemos llamar la atención —una vez más—, sobre la analogía de esta doctrina y la del nominalismo (que a través de Lutero se transformará en una Teología, que con el tiempo, será individualista).

2. *Mutatis mutandis* por la doctrina del pecado original —tanto jansenistas como luterana—, entendido como corrupción de la naturaleza misma del hombre, se llegan a las mismas conclusiones: para un jansenista o un luterano sólo la Gracia confiere alguna «bondad» a los actos. Es decir, no existe ningún acto naturalmente bueno (contra lo que Rousseau —educado en un medio calvinista— protestará: ninguna sociedad exclusivamente natural que pueda orientarse a un Bien común. Existe entonces una *sola sociedad* con consistencia propia: para el jansenismo: el Reino de Jesucristo; para el Islam: la *umma*, el *dar al-Islam*.

No existe un orden natural, o si se quiere, el único orden natural es el islámico. Aunque de hecho «tolere» a los judíos y cristianos, en un orden esencialmente intransigente, por cuanto no puede admitir de ningún modo el más pequeño valor real en todo *otro* pueblo. Es una teocracia laica, una religión natural revelada, una comunidad monista por principio al mismo tiempo que universalista —ya que pretende aunar todos los hombres bajo una misma fe u organización religioso-política—.[1]

En el capítulo sobre la influencia del averroísmo (movimiento de origen árabe en el pensamiento medieval) sobre la obra de Marsilo de Padúa, nos dice Georges de Lagarde:

> «El comprenderá más claramente que todos sus antecesores las características profundas del Estado antiguo, cuyo *monismo* exclusivo se oponía netamente al *dualismo* inherente a toda sociedad cristiana».[2]

Ese monismo no es exclusivo al Estado antiguo, sino también es la estructura adoptada —como una conclusión político-social

---

1. La religión natural del Iluminismo o de un Augusto Comte hacen pensar nuevamente en una influencia lejana y siempre presente del Islam en el Occidente (o de la ciudad antigua).

2. *La naissance de l'Esprit Laique*, París, 1948, II, p. 94. Es necesario considerar justamente que la idea misma de un Estado *laico* no puede venir de la ciudad antigua donde existía un sacerdocio perfectamente constituido, y donde a veces los gobernantes podían cumplir funciones religiosas, si previamente eran constituidos *pontifex*. Mientras que es la sociedad teocrática y *laica* islámica, el ejemplo concreto en que los «averroístas» latinos se inspiraban creyéndola -dicha sociedad- descubrirla en los escritos de Aristóteles. Pero aún es más —y esto intentaremos demostrar en nuestro trabajo sobre el humanismo cristiano— la idea misma de una sociedad natural diversa de la *Iglesia*, es decir, dirigida por ciudadanos y no por sacerdotes no puede ser sino el fruto de postulados *exclusivamente* incluidos en la estructura de la conciencia cristiana (aunque de hecho pueda inspirarse en otras formas monistas para alcanzar expresa conciencia dentro del dualismo único y esencial propuesto por el cristianismo: la sociedad humana y natural, y la sociedad sobrenatural). Alan Cewirth muestra que la doctrina de Marcilo es ambigua y ciertamente no monolítica (*Marsilius of Padua*, Columb, Univ., New York, 1951, I, pp. 291-302: *The Church and the State*). El mismo Ockam, en la primera de las ocho cuestiones, parte de la tradición judeo-cristiana (fundándose en el Antiguo y Nuevo Testamento), no poniendo en duda el hecho de las dos potestades; no es ya griego o islámico, sino cristiano (Cfr. *Guillelmi de Ockham, Opera Politica*, ed. J. G. Sikes, Manchester, 1940, I, pp. 14-59, primera cuestión de las *Octo Quaestiones de Potestate Papae* (1340-1342).

de sus principios antropológicos y teológicos—, por los semitas árabes de la era kalifal.

Cada creyente, cada laico, cada ciudad de la *umma* (términos sinónimos) es simultáneamente autónomo de toda autoridad creada, y sin embargo y al mismo tiempo, el creyente acepta una autoridad —a veces despótica—. Veamos rápidamente estos dos aspectos paradójicos dentro del monismo social del Islam.

Los *shihitas* se inclinan por la doctrina de un *Iman* supremo —es decir, por una concepción autocrática del poder—; mientras que los *Kharijitas*, puristas, profesan un *igualitarismo* absoluto. Los *sunnitas* aprueban el «justo medio». La igualdad del creyente no se funda ni en la libertad de la persona, ni en su dignidad simplemente humana. No existe una igualdad humana. Existe una igualdad del creyente y gracias a su participación en la «Comunidad musulmán» (*umma*). No es entonces una igualdad de creación (como lo deja entender la tradición yehvista del *Génesis*), sino histórico-contractual (por el cumplimiento de la *shart*: la profesión de fe musulmán).

El estatuto del hombre no se define positivamente (resaltando su valor, bondad o realidad: *imagen* divina, en la tradición judeocristiana), sino negativamente: el hombre es exclusivamente el siervo de Dios (*'abd*). El esclavo es rigurosamente nada. Sólo cuenta el Señor (*rabb*) y su señoría *(rububiyya*) es absoluta:

> «Ser servidor, ser esclavo de Dios querría decir para el hombre ser absolutamente nada, ser ontológicamente nada. No hay una persona humana con derechos que deriven de su naturaleza creada por Dios... La persona no existe sino por la intervención intrínseca y discontinua de Dios».[1]

Así son todos los hombres desde el Kalifa hasta el último hombre en el plano de la mera naturaleza (*'abd*): «Hermano de barro» (*tin*). Pero en el momento en que ese esclavo (*'abd*) se

1. L. Gardet, *op. cit.*, p. 53. Ver la nota 2 en la página 52. El atomismo ocasionalista de la escuela *ash'irita* es propiamente islámica.

convierte en un creyente (*mu'min*) transforma radicalmente su estatuto: gana la confianza, el beneplácito (*rida*) de su Señor, garantía de la resurrección y vida eterna.[1]

Desde ese momento no «hay superioridad del blanco sobre el negro, ni del árabe sobre el no-árabe»[2]: «hermano en religión» (*din*).

Esta igualdad, por ejemplo, se ejerce en el campo de la propiedad (*tamlik, mulkiyya*). Solo *Allah* tiene «dominio» (*mulk*) sobre las cosas, pero cada hombre es su «representante» (*khalifa*) en la tierra. De aquí posee el libro uso (*ibaha*) de todo, siéndole permitido (*mubah*) a todos. El origen de la propiedad es triple: el botín de guerra, la concesión del Kalifa y el trabajo. El no-musulmán tiene un régimen impositivo especial —que muchas veces inclinó de hecho a la conversación, a fin de evitar un tal impuesto, agobiante.

[5] La autoridad y el poder que poseen los que la ejercen se funda en principios claramente expresados en la tradición islámica: la ley coránica explicitada por los doctores en jurisprudencia, las costumbres tribales pre-islámicas, la influencia del Imperio Bizantino, iránico y turco. Es decir: «Obedeced a todos los que detectan el poder» (*Corán* 4,59). Pero al mismo tiempo: «todo poder (*hukm*) no pertenece sino a Dios» (*Corán, 6*, 57). Para un creyente es obligatoria la obediencia dentro de la Ley y la Justicia (*'adala*). Pero al fin, por un atavismo tribal, el «signo evidente» del querer de Dios es el triunfo concreto en la empresa realizada (como en la moral puritana, base de la conciencia capitalista).

---

1. Se nos ocurre nuevamente hacer el paralelismo entre esta doctrina y la posición del «Justo y pecador simultáneamente» de Lutero. Pecador radical por la naturaleza corrupta por el pecado original, justo radical por la Gracia en Jesucristo. Lo único que el musulmán no admite esta paradoja en tensión dialéctica: el creyente es solo justo (el antiguo esclavo ha sido absolutamente asumido en la nueva personalidad del *mu'min*). El islam, en su coherencia y simplicidad absoluta, no admite tensiones dialécticas ni medias tintas (¡qué son sin embargo tan necesarias para el progreso humano!).

2. 'Abd al-Wahhab, en *Siyasa* p. 40 (Gardet, p. 59).

El profeta tiene como misión (*risala*) transmitir el decreto (*arr*) divino, en forma de ley revelada (*shar'*). Sólo *Allah* es legislador (*shari'*) —ni el Kalifa, ni la comunidad tienen el último poder legislativo—. El movimiento Helenista (*falasifa*) proponía un determinado quasi-absoluto del universo creado (una ley natural necesitante) —este movimiento fue tenido como hereje—. Los *mu'tazilites* llegaban a afirmar que el hombre era «creador de sus actos». Sin embargo, el movimiento mayoritario y tradicional, es profundamente ocasionalista —en analogía al pensamiento de Duns-Scoto—: no existe una «ley de la naturaleza», sino una «costumbre (*sunnat*) de Allah» en operar siempre del mismo modo (*Corán*, 48, 23), que, además, se encuentra corroborada en la comunidad humana por la ley positiva revelada, que funda la autoridad kalifal.[1]

Además del Corán y la tradición (*sunna*), existe la posibilidad de una aplicación de un principio analógicamente (*giyas*), y además la resolución de un caso absolutamente nuevo gracias al «consensus» (*ijma'*) de la comunidad —de hecho expresado por el consensus de los doctores del *Corán* (*ulama*)—. Sin embargo, ese «consensus» no es absoluto, un poder legislativo ilimitado, sino que puede actuar dentro de los principios del *Corán* y la tradición y solo en los casos previstos.

Por último, todo creyente, al menos en derecho podría ejercer la «búsqueda personal» (*ijtihad*), y con mayor razón un doctor. Es un trabajo hermenéutico al que se libra todo que siente un *mujtahid* no encuentra nada legislado por las cuatro fuentes normales de derecho (nombradas arriba), acerca de un caso singular o general que debe resolver. No podemos extendernos sobre el particular. Solo queríamos hacer notar la complejidad viviente del espectro

1. Es interesante anotar como Lutero, partiendo de la inexistencia de la ley natural concluye, por el contrario, en un radical pesimismo contra la autoridad «mundana». Cfr. p. e.: *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schulding sei* (1523), Wimarer Ausgabe, II, 245-280. Karl Barth adoptó radicalmente esta posición hasta la segunda guerra mundial. La diferencia con el Islam es que la Ley evangélica no es política, sino trasciende toda acción política; mientras que la Ley coránica es al mismo tiempo política, cimiento de la teocracia musulmana.

formal legal de la intersubjetividad islámica que funda y regula la acción ejecutiva de los «sucesores» (*Kalifa*), que no puede ser, en derecho, autocrática.

Los kalifas (instituidos por el Corán para la escuela *ash'arita*: de obligación racional para los *mu'tazilitas*) tienen diez deberes a cumplir. El primero de ellos dice: «Debe conservar la religión según sus principios establecidos, que son el acuerdo de los Ancianos de la comunidad (*ijma'*).[1]

El individuo, cada creyente, en tanto meramente creatura no posee ningún derecho intrínseco. En tanto el creyente, es miembro de la *umma* investido entonces de deberes y derechos. Sus deberes tienen como regla el Corán, los otros órganos legales, la autoridad del Kalifa y demás autoridades nombradas legítimamente por él. El Islam sólo se ocupa de los actos exteriores, aunque la salvación de cada uno —ante el juicio divino— exige igualmente la recta intención (*niyya*). Los hipócritas serán duramente juzgados (*Corán*, 4, 138-143; 9, 68; etc.).

El humanismo —*insaniyya*— islámico esencialmente universal es perfectamente coherente y equilibrado en el plan de la *umma*, de la fe. El individuo encuentra su lugar, siendo sujeto de derechos inalienables, con organismos intermedios defensivos, con una autoridad que no es absoluta, bajo una ley muy flexible —todo esto al menos en derecho—. Ciertamente, en este plano; existe un *bien común*: bien de la *umma*, de la comunidad de creyentes, en el espacio de la *dar al-Islam*, bajo una fraternidad o coherencia social muy profunda. Pero el dicho bien común es el fin de una *teocracia laica monista*, y aquí se encuentra, quizá, la debilidad de este humanismo que bebió negar de algún modo la ley natural y las sociedades meramente seculares.[2] De hecho, pareciera ser un humanismo particularista, cerrado a los solos islámicos, exclusivo a

1. Mauardi, en *Ahkam* (tr. franc.: *Les statuts gouvernementaux*, Alger, 1915, p. 14/ 30-32) (Gardet, 155).

2. En la Edad Media cristiana, *de hecho*, se vio en ciertas épocas una «teocracia sacerdotal monista», pero nunca en virtud de un *principio* que la fundara. ¡Esta diferencia entre *hecho* y *derecho* es esencial!

los creyentes. La coherencia y simplicidad monolítica estuvo al origen de su triunfo instantáneo, pero quizá haya sido igualmente el principio de su ruina y de la causa del malestar actual.

Hemos visto, entonces, dos tradiciones del semitismo: la judeocristiana que descubre paulatinamente un *dualismo* social (dos Reinos o sociedad diversas); la islámica que se inclina hacia un *monismo* político-religioso. Pero en ambos casos, el monismo antropológico y ético —que hemos analizado en el primer apartado— ha permitido a los semitas tomar una postura clara ante las influencias indoeuropeas (por ejemplo: la griega e iránica). Ante el dualismo del alma-cuerpo (antropológico), mal-bien (moral), perfección *genérica* de la ciudad y perfección individual *fuera* de la ciudad (política), el semita antepone una estructura de conciencia distinta. Siendo el ser humano unitario, y siendo la causa del bien y el mal, a partir de la metafísica o la intersubjetividad constituyente de la Alianza, *la perfección personal* o individual del semita se debe siempre realizar *en comunidad.* La propia perfección es impensable, para un semita, *fuera* de la comunidad que lo salva. Y sin embargo, será en función de su propia libertad, que su salvación *personal* le será otorgada *en* la comunidad. No hay entonces *oposición*, entre el bien *genérico* de la ciudad y la perfección privada que pretende la divinización por la contemplación; sino que el bien *común* de la comunidad histórica, es el fin al que tiende cada semita para alcanzar su *propia* salvación como «servidor» de la comunidad en la Historia; y por ese «servicio», «trabajo», recibe como un don de Yehvah o Allah la resurrección eterna. Este nos introduce ya al apartado siguiente.

Conclusiones de la Segunda Parte

Hemos llegado al fin del choque milenario entre indoeuropeos y semitas. Estos últimos se han ido imponiendo sucesivamente en diversos horizontes geográficos, y el futuro les deparara aun mayores procesos.

§ 37. Significación del judeo-cristianismo para la cultura latinoamericana

Después de habernos ocupado largamente de tantos grupos culturales del continente euroasiático, muchos podrán preguntarse —como nos preguntábamos a nosotros mismos en el fin de la Primera Parte— si todas estas referencias no son un tanto innecesarias para una comprensión acabada de la cultura latinoamericana. Creemos, y es la hipótesis que proponemos, que las últimas estructuras de la conciencia latinoamericana —sin ningún lugar a dudas durante el tiempo de la Cristiandad colonial— son semito-cristianas. Cuando decimos esto, no nos referimos a un religión positiva y explícitamente ejercida como culto y fe; sino que nos referimos a estructuras antropológicas, metafísicas, culturales, que fundamentan toda la visión del mundo y los comportamientos concretos de todo un «ethos». Para justificar científicamente, es decir, por sus primeras causas, el «mundo» que el conquistador vivía, el mundo dentro de cuyo horizonte se realizará la conquista y la constitución de la América colonial —y, evidentemente, la misma América latina independiente, que aunque produciendo una ruptura radical continuara en su «ethos» los comportamientos ancestrales— no hemos podido evitar este largo recorrido en la historia de los pueblos euroasiáticos. La «semitización» del Mediterráneo, Europa, Rusia, del Medio Oriente hasta el Indo e Indochina, y de la Siberia no puede pasar desapercibida a un historiador de la cultura latinoamericana. Nuestro continente será el fruto de ese proceso de «semitización» a nivel de las estructuras intencionales —sea por el Cristianismo, sea por el Islam, sea por ambos

secularizados—. Cuando la Europa medieval sea constituida por la división del Mediterráneo debido a las conquistas árabes, Portugal y España continuarán a través del Atlántico la planetarización de las estructuras intencionales de las culturas «semitas».

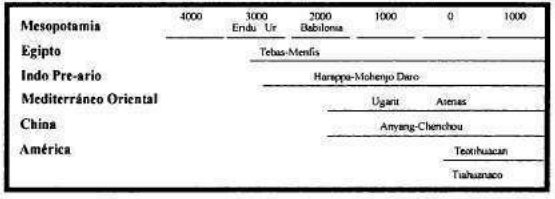
América Latina sólo puede explicarse por el choque, que estudiaremos en la *Tercera Parte*, entre las culturas amerindianas de tipo asiático pre-indoeuropeo y los hispanos, que poseían una *Weltanschauung* y un *ethos* doblemente semita: Sea por la vertiente de la Cristiandad medieval impulsora de la «reconquista», sea por la vertiente musulmana cuyo mejor exponente fue el Khalifato de Córdoba en el siglo X.

Para poder apreciar la significación de dicho «choque» es necesario haber seguido paso a paso la milenaria evolución. Para comprender la distancia «histórica» entre un conquistador y un amerindio —en la edad calcolítica—. De todas maneras toda la historia del Continente euroasiático no puede sernos extraña, *porque es nuestra propia proto-historia*, la historia de nuestra *primera constitución*. Cortés será la expresión del extremo occidente del Occidente y Malinche la del oriente extremo del Extremo Oriente.

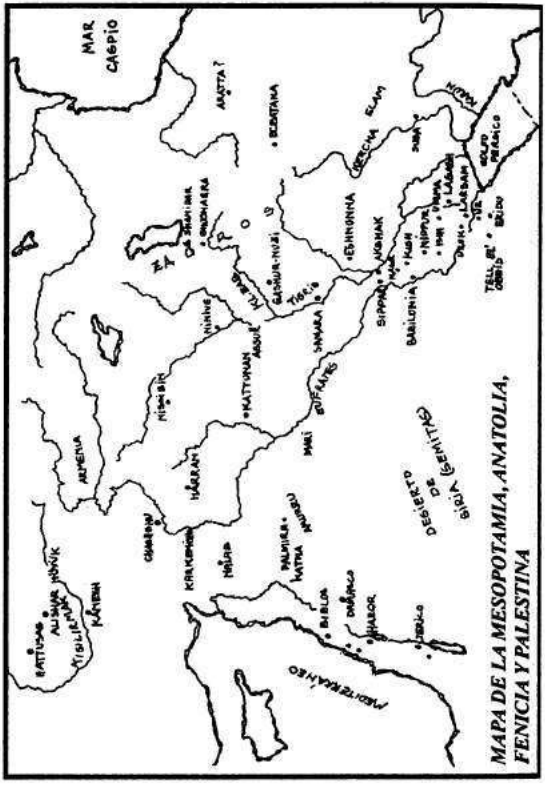
Apéndice

Mapas

1. Secuencia de la Evolución Urbana en los Continentes Asiático y Amerindio



2. Mapa de la Mesopotamia, Anatolia, Fenicia y Palestina

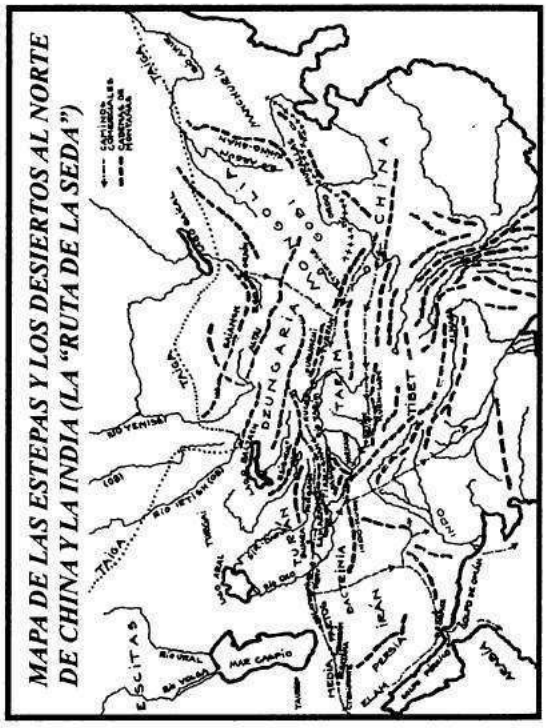


3. Mapa del Egipto

4. Mapa de la India

5. Mapa de la China

6. Mapa de las estepas y los desiertos al Norte de la China y la India (La *Ruta de la Seda*)



7. Influencias Polinésicas en Amerindia

8. Situación de los Grupos Culturales de Recolectores, Cazadores y Cultivadores. La «América Nuclear» (Altas Culturas Urbanas)

9. Mapa de la Región Mesoamericana

10. Mapa del Imperio Inca